

dossier

Subjectivations politiques et économie des savoirs

(Coordination : Th. Bolmain et G. Cormann)

Grégory Cormann : « La politique d'après : subjectivations et politisations post-althussériennes. Quelques réflexions introductives autour d'un programme de recherche matérialiste » p. 2

Thomas Bolmain : « Politique, savoir, subjectivation. Recherche sur la question du sujet dans la philosophie politique française contemporaine » p. 7

Livio Boni : « L'impasse de l'être comme passe du sujet : figures de la subjectivation chez Alain Badiou » p. 50

Andrea Cavazzini : « Le sujet rôde toujours ou comment la dialectique hégélienne peut déplacer les montagnes » p. 64

David Amalric et Benjamin Faure : « Réappropriation des savoirs et subjectivations politiques : Jacques Rancière après Mai 68 » p. 75

Marco Rampazzo-Bazzan : « Anschlag. Interlude subversif. Pour une carte du mouvement étudiant allemand des années '60 » p. 90

Guillaume Sibertin-Blanc : « Généalogie, topique, symptomatologie de la subjectivation politique : questions-programme pour un concept politique de minorité » p. 101

varia

Sophie Bourgault : « Prolegomena to a rehabilitation of Platonic moderation » p. 122

François Charbonneau : « Comment lire Essai sur la révolution d'Hannah Arendt ? » p. 144

Oriane Petteni : « L'argot dans les discours hugolien et célinien. Une lecture symptomale des apories du concept de fraternité » p. 171

Fabio Bruschi : « Le transindividuel dans la genèse des groupes sociaux » p. 192

echos

Yves Citton, Laurent Demoulin, Antoine Janvier et François Provenzano : « Exploitation, interprétation, scénarisation. Entretien avec Yves Citton » p. 209

André Tosel : Recension de Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze & Althusser. La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, 417 p., 21 euros. p. 240

dossier

Subjectivations politiques et économie des savoirs

(Coordination : Th. Bolmain et G. Cormann)

Grégory Cormann : « **La politique d'après :
subjectivations et politisations post-althussériennes.
Quelques réflexions introductives autour d'un
programme de recherche matérialiste** »

Le présent dossier « Économie des savoirs et subjectivations politiques » publie pour l'essentiel les textes de la table ronde, organisée à Liège en février 2010, autour du livre de Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs* (Le Clou dans le Fer, 2009). De façon plus générale, cette table ronde était l'occasion de connaître plus précisément, de *se frotter* au travail collectif de recherche du Groupe de Recherches Matérialistes (GRM), développé notamment dans le cadre de son Séminaire à l'École Normale Supérieure. Se frotter à un programme de recherches, ce n'est pas seulement identifier une certaine familiarité dans des manières de faire ou de penser la recherche ; c'est soulever des problèmes qui sont des « problèmes à la fois d'existence, d'institution et de pensée », selon la formule de Foucault dans « Pour en finir avec le mensonge », que les auteurs reproduisent au début de leur petit volume d'intervention. Sans atteindre l'intensité des débats qui ont agité l'université française dans les mêmes années, il convient de mettre cette table ronde, consacrée *grosso modo* à la question du sujet dans les philosophies post-althussériennes, en relation critique avec certaines des « réformes » mises en œuvre dans l'université belge.

Après la réforme des programmes d'enseignement dans le cadre du Décret Bologne, l'année 2009 à l'Université de Liège avait en effet été marquée par des réformes de grande ampleur concernant l'organisation, le financement et l'évaluation de la recherche. Le « Projet pour l'ULg », rendu public en mai 2009 par les Autorités académiques, reposait sur la volonté de séparer les flux d'enseignement et de recherche afin de pouvoir mieux apprécier les investissements financiers en termes de recherche. Cette réforme confirmait ainsi le constat de S. Legrand et de G. Sibertin-

Blanc que la coupure entre université et société, souvent regrettée, s'entretenait de la répétition de cette coupure au sein de l'institution universitaire dans le découplage entre recherche et enseignement. Au-delà de l'affirmation complaisante d'un enseignement universitaire fondé sur la recherche, une telle réforme, fût-ce à son corps dépendant et par-dessus le marché, répétait une nouvelle fois la coupure par laquelle l'enseignement à l'université se limite souvent à ne proposer aux étudiants qu'une consommation improductive, c'est-à-dire à tenir les étudiants éloignés de tout « travail utile », selon une autre formule foucauldienne tirée du même texte, autrement dit encore de tout travail qui puisse s'inscrire dans le cycle production-circulation-consommation (productive) de la recherche. Quant à la réforme des procédures d'évaluation du Fonds National de la Recherche Scientifique, elle visait tout simplement, au nom de l'objectivité, à retirer aux chercheurs locaux tout pouvoir d'appréciation de la politique de recherche à mener en Communauté française de Belgique.

Ce qui était donc en jeu dans cette rencontre avec le Groupe de Recherches Matérialistes, autour du programme d'une « épistémologie matérialiste », ne pouvait donc en rien se limiter à une réunion de chercheurs universitaires. Il s'agissait, d'une part, de dépasser expérimentalement le partage Enseignement/Recherche que l'université s'efforce de reproduire aussi sûrement qu'elle affirme le contraire : le séminaire avec le GRM, malgré les limites d'une première expérimentation, était à cet égard aussi l'aboutissement d'un travail mené cette année-là avec les étudiants de notre master en philosophie. Un séminaire préparatoire s'était en effet donné pour tâche de lire de près l'*Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs* en interrogeant le concept de *sujet* qui y était implicitement mais décisivement mobilisé. Après d'autres expériences d'enseignement, l'organisation d'un tel séminaire apparaissait comme une façon d'articuler l'enseignement et la recherche, c'est-à-dire de donner du sens à l'exigence de la formation et de la recherche universitaires d'envisager les savoirs dans leur « caractère hypothétique et provisoire » (Foucault), au sens précisément où une communauté a quelque chose à faire de ces savoirs et s'en donne les moyens. Ce qui était du même coup en jeu n'était rien d'autre que la mise en cause de la « coupure prédéfinie du politique et du non-politique » – qui est la coupure en dernière instance –, c'est-à-dire la mise en cause du partage *a priori* entre sujet productif et sujet improductif. Dans les termes du (dernier) Foucault, l'article d'ouverture de Thomas Bolmain définit le *sujet productif* par « un certain rapport, signalé par un affect (l'"intolérable"), à une transformation de l'expérience, elle-même vecteur d'une transformation de sa propre expérience » ; bref, il s'agit d'une « expérience-limite de soi » où nous sommes « déporté(s) par un affect aux limites de ce qui est habituellement pensable ».

La *politisation* désigne précisément cette expérience-limite, entre *désobjectivation* et *resubjectivation*, que le présent dossier cherche à saisir, dans sa nécessité politique, dans une postérité *a priori* paradoxale d'Althusser chez Alain Badiou, Jacques Rancière et Étienne Balibar. Pour ces auteurs, en effet, il n'est pas possible de penser la politique « en l'absence d'un véritable concept de sujet » : toute politique est une « politique du subjectif » (Balibar) qui circonscrit une certaine expérience portée par un individu, caractérisé comme corps vivant, vie psychique et parole. Toujours à la suite d'É. Balibar, Th. Bolmain propose de prolonger, en direction d'une *politique de la finitude*, cette réappropriation de la philosophie althussérienne. De même en effet qu'il est possible de trouver l'article « Freud et Lacan », les linéaments d'une « pensée des modes de constitution de la subjectivité », qui ne se limite pas à la figure du sujet assujéti, de même il est possible de s'appuyer sur l'affirmation d'Althusser que « l'idéologie persévérerait dans une société sans classe » pour établir la nécessité de « penser ce qui vient après la politisation ». À y bien regarder, tel est bien la question qu'abordent, selon leurs moyens propres, l'ensemble des contributions du dossier : penser positivement la finitude de tout effort de politisation de notre expérience, c'est-à-dire la nécessité d'assumer l'inscription – l'institution – matérielle et symbolique du « déplacement [du] politique et du non-politique » (« politisation »).

Dans leurs articles sur A. Badiou, Livio Boni et Andrea Cavazzini soutiennent l'un comme l'autre, après Lacan, et contre Heidegger, la thèse selon laquelle le sujet moderne est en réalité depuis Descartes un « sujet divisé ». Ils rappellent de la sorte l'importance générale de Lacan (et, à travers lui, de Hegel) pour (comprendre) les pensées de la subjectivation post-althussériennes. Ainsi le sujet ne doit-il pas être considéré comme identité à soi, mais comme le « processus même du déploiement de la contradiction », selon la formule d'A. Cavazzini. Le sujet est négativité, destruction, exception ou soustraction. Dans le même temps, il s'agit de penser ce que L. Boni appelle un « sursaut de subjectivation ». Pour lui, le sujet badiouzien doit se comprendre par analogie avec le processus de la cure analytique, au terme de laquelle le sujet est amené à assumer une identité désormais reconnue comme imaginaire. De telles affirmations font ainsi signe vers quelque chose comme une *logique du « traumatisme sans trauma »* permettant de soutenir une *fidélité à soi* qui ne soit pas d'ordre fantasmatique, une fidélité de second degré, que L. Boni nomme, d'une autre belle formule, une « fidélité extravertie, capable d'incorporer le sujet à quelque chose qui le dé-passe, constituant ainsi un nouveau lieu. »

Pour A. Cavazzini, « la question de ce qui vient *après* la dés-objectivation » rejoue la scène originaire – et l'aporie – de la philosophie, lorsqu'il s'agit pour le philosophe de *retourner dans la caverne*. Autrement dit, la question de la vérité et du savoir est « inséparable » d'une « mise-en-commun » ; elle est inséparable de la formation d'une

communauté « par-delà les formes données de l'assujettissement ». On comprend que c'est le *présupposé de l'égalité de tous* qui « empêche d'en rester au pur négatif ou au nihilisme ». En écho, David Amalric et Benjamin Faure s'intéressent à la façon dont le parcours intellectuel de J. Rancière après 1968 visait à conjurer un tel danger de nihilisme : « le risque d'une politique nihiliste ou consensuelle [...] ; ou au contraire le risque d'un pur détachement, hors de toute division sociale, sans prétention à transformer la société dans son ensemble, sans unité transversale des luttes. » C'est contre la figure du maître savant, on le sait, que J. Rancière a pris ses distances par rapport à Althusser. Portant son attention vers la parole et vers les voix ouvrières, il a ainsi tracé moins le portrait d'un sujet qui « fait le vide », selon une formule qui hante le dossier, qu'un sujet qui est « toujours trop de choses » dès lors qu'il commence à *dire*, c'est-à-dire dès qu'il se prête à une « appropriation sauvage du savoir » par un « sourd travail de réappropriation des institutions, des pratiques et des mots ».¹

Pour conclure le dossier, les articles de Marco Rampazzo Bazzan et de Guillaume Sibertin-Blanc montrent comment la généalogie des concepts politiques peut ouvrir des « espaces de réflexivité » (M. Bazzan) entre une conjoncture politique donnée et notre actualité. Dans un texte d'introduction au séminaire du GRM sur les luttes étudiantes en Allemagne dans les années 60, M. Bazzan s'attache à « dés-objectiver », c'est-à-dire à rendre à ses virtualités, le jugement que l'on porte habituellement sur l'inéluctable évolution de ces luttes vers le terrorisme. Il s'agit de désamorcer l'hypothèse de « l'escalade », afin de pouvoir « construire des analogies avec notre actualité » – « reprendre un fil coupé » –, et d'« analyser le vecteur d'une phase pré-révolutionnaire ». Pour cela, l'article étudie avec beaucoup de finesse les significations multiples du titre, *Anschlag*, de la revue du groupe *Subversive Aktion*, dont Rudi Dutschke était un des leaders au début des années 1960. Il identifie une ambiguïté de départ entre le sens d'*Anschlag* comme placard, affiche ou slogan (c'est-à-dire action de sensibilisation ou activation de l'opinion publique) et *Anschlag* comme attentat (c'est-à-dire comme action terroriste). Il s'agit certes de comprendre « comment une ligne de fuite peut devenir une ligne de mort », mais à la condition de « saisir son espace d'intelligibilité à travers l'analyse de significations surdéterminées », à la condition de se donner les moyens de comprendre comment des énoncés ont pu changer de sens dans un contexte de conflit et de répression.

¹ Il n'est pas possible de reproduire ici dans le détail le contexte dans lequel D. Amalric et B. Faure ont construit cette lecture « réappropriatrice » de J. Rancière. Je rappelle simplement que c'est dans le cadre de l'organisation de séminaires d'élèves à l'ENS, comme instrument de lutte contre la réforme de l'enseignement supérieur en France, qu'ils ont développé avec d'autres une méthode égalitaire d'écriture et de traduction collectives des savoirs. Au fond, ce qui compte dans leur rapport à Rancière, c'est « la manière dont une conjoncture politique et historique précise s'inscrit dans une pensée [...] qui se veut radicale ».

Dans sa contribution finale, G. Sibertin-Blanc prolonge la démarche antérieure de ses travaux antérieurs à partir de l'analyse du concept politique de *minorité*. Son article permet de ressaisir, de façon programmatique, l'attention que l'*Esquisse* consacrait moins à une théorie de la lecture qu'à une *épreuve de la lecture*, c'est-à-dire à l'expérience d'une « transformation du rapport à soi dans la lecture comme épreuve du savoir ». Forgé par Deleuze dans les années 1970 dans son livre sur Kafka, le concept de minorité a en effet des titres à faire valoir. Pour une mémoire conceptuelle et politique mutilée, comme la nôtre, il constitue comme un pont jeté entre les années 1960 et aujourd'hui, précisément au « point de contact » (convergence et divergence) de nombreux courants actuels de philosophie politique.² Le concept de minorité porte également en lui l'aporie (*qu'est-ce qu'un sujet politique mineur ?*) et les ambiguïtés des revendications minoritaires. Si « les concepts ont une mémoire », c'est en effet qu'ils sont profondément impurs et ne peuvent pas être analysés sans égard pour les « effets non théoriques qu'ils produisent dès lors qu'ils s'incorporent dans des institutions, des organisations, des agents collectifs qui se les approprient dans leurs pratiques. » Face au risque d'un rétrécissement de « l'espace de la subjectivation politique », la littérature – également présente dans les contributions de Th. Bolmain et d'A. Cavazzini – ou le cinéma renvoient à la possibilité d'ouvrir un « espace analytique » permettant de réfléchir aux « modalités identificatoires des groupes ». La littérature est alors ce qui introduit du « jeu » dans les processus d'identification. Comme le suggérait Deleuze, à la suite de Bergson, la « redistribution des identités », à savoir la possibilité de circuler entre elles, suppose une capacité de « fabulation créatrice » qui noue ensemble réel et imaginaire, mythique et historique. Une telle capacité nous rappelle, à bon droit, que « les pas les plus décisifs pour la théorie [se] font [...] sur des scènes non théoriques : celles de l'histoire, mais aussi de l'art et de l'inconscient. »

Grégory Cormann enseigne la philosophie morale et la philosophie sociale à l'Université de Liège. Il est directeur-adjoint de l'unité de recherches en Philosophie politique et philosophie critique des normes. Ses publications principales portent sur la philosophie française contemporaine, notamment sur Sartre. Plusieurs de ses travaux récents sont aussi consacrés à la théorie du cinéma d'Alexander Kluge.

² C'est la raison pour laquelle G. Sibertin-Blanc commence son article par un rappel du contexte dans lequel s'opère depuis une dizaine d'années la relecture de la philosophie française contemporaine et de la conjoncture politique des années 60 : « réappropriation » de l'École de Francfort, « renaissance » des sociologies critiques françaises et allemandes et « renouveau » des études marxistes notamment.

Thomas Bolmain : « **Politique, savoir, subjectivation. Recherche sur la question du sujet dans la philosophie politique française contemporaine** »

« La question de la philosophie, ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet dans la politique¹ ».

Introduction

L'occasion de cet essai et de la journée d'étude dont il est issu est fournie par les travaux du Groupe de Recherches Matérialistes, en particulier par le petit livre *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*². Mon intention première est de comprendre comment s'y pose la *question du sujet*. Plus précisément, je chercherai à voir selon quelles modalités une réflexion sur la *production du savoir* rencontre comme un de ses moments essentiels le problème de la constitution de sujets. Comment en somme composent procès de connaissance et procès de subjectivation – au sens large et neutre de production de sujet ou de position de subjectivité –, telle est la question qui forme le fil conducteur de ce texte et de la lecture de l'*Esquisse* qu'il propose. Or c'est entre ces deux procès, on le verra, que se loge quelque chose que l'ouvrage reconnaît comme « la politique ». D'où la question que je lui adresserai par la bande : quel *concept de la politique* autorisent ses présupposés quant au savoir et au sujet ? Vers quel concept de la politique fait-il signe (et peut-être : ne peut-il pas ne pas faire signe) ? Nous donne-t-il de quoi la penser (théoriquement et/ou pratiquement) ? En un mot, le livre – en tant qu'essai d'épistémologie matérialiste du sujet social de la connaissance –, en est-il quitte avec la politique ?

Une lecture interne ne suffirait pas à poser avec justesse ces questions. En outre convient-il – au moins si l'on souhaite ne pas dépareiller dans l'ensemble

¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes Études », 2008, p. 295.

² G. Sibertin-Blanc & S. Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Rennes, Le Clou dans le Fer, 2009, 103 p. (désormais abrégé *Esquisse*). Compte-rendu par Y. Citton, « Démontage de l'université, guerre des évaluations et luttes de classes », *La revue internationale des livres et des idées*, n° 11, 2009, p. 25-26.

proposé ici – de conformer cette intervention à certains principes, et à une manière, surtout, à un mode d'exposition ou d'exhibition de la pensée qui serait « matérialiste » en un sens précis, celui qu'explore justement le groupe de recherche suscité – en ce sens, un discours sera dit « matérialiste » d'exposer pour les problématiser ses limites spécifiques, les conditions théoriques et matérielles qui le déterminent. Aussi vais-je interroger les propres conditions de possibilité théoriques de *l'Esquisse* : il faudra rapporter le livre à la constellation conceptuelle où il s'inscrit, où il puise sa « matière première théorique » et qui, comme telle, dessine son horizon et peut-être ses limites. Sans doute faudrait-il aussi mettre au jour les effets singuliers qu'il compte y inscrire, saisir sa « différence spécifique » au regard de la structure de ce champ théorique. C'est pourquoi j'adresserai à divers auteurs – entre Althusser et Foucault, Balibar, Badiou ou Rancière – une question identique à celle élaborée à propos de *l'Esquisse* : quel concept de la politique émerge au carrefour de l'analyse du savoir et du sujet ? S'il devait apparaître, au terme d'un parcours où *l'Esquisse* se verra rapportée à sa trame théorique, moins des différences spécifiques qu'une homogénéité conceptuelle, même insatisfaisante pour la pensée, que serait-elle, sinon celle des philosophies actuelles de la politique réputées radicales ?

1. Savoir, fonction-sujet et politisation dans l'Esquisse

L'énoncé qui fonde le livre est : « La théorie, *la pensée* sont des matérialités de plein droit³ ». C'est dire que la connaissance (que j'identifie ici au savoir) ne dérive pas du jeu réglé entretenu par les facultés d'un sujet transcendantal et que l'histoire du savoir ne s'ordonne en aucune façon à un progrès. Le savoir s'indexe sur des pratiques et des procès, des rapports sociaux trans-individuels, et son histoire relève de rapports de forces en conflit, de ce que ces rapports s'insèrent dans un tout social, un mode de production à l'organisation complexe qui les surdéterminent. Penser la pensée, ce sera alors rapporter à ses conditions de possibilité et d'existence pratiques (historiques, économiques et sociales) et théoriques (conceptuelles) la production de la connaissance pour une formation sociale donnée. Aussi ne pensera-t-on pas le savoir en général mais bien une « économie restreinte des savoirs » (ERS) elle-même en rapport à une « économie sociale générale ». D'où un mode de position singulier de la question du sujet. L'économie des savoirs comme mode de production restreint existe selon trois « moments » (contemporains et connectés) : la production de production ; la production de circulation ; la production de consommation. La constitution de la *forme* de la subjectivité est attachée au premier de ces niveaux, celui de la production de

³ *Ibid.*, p. 17.

production, définit comme « production des sujets producteurs [...] et des moyens de production⁴ ».

Le sujet du savoir ne pourra pas donc être pensé comme isolé ou monadique. Il ne sera pas confondu avec la forme d'une conscience identique à elle-même posée au départ ou au fondement de la possibilité de la connaissance. Le sujet doit être conçu comme rapport, relation à – et, d'abord, comme relation à autre chose que soi, et mise en rapport d'éléments qui l'excèdent. En toute rigueur, il n'y a de sujet qu'en rapport avec des « moyens de production » qui lui préexistent et qui sont eux-mêmes reliés à un mode (restreint) de production. Mieux, le sujet assume ce rôle considérable de mettre en rapport économie restreinte et économie générale, de leur servir d'entremise ou de point d'articulation : c'est « par le biais des formes d'assujettissement, des fonctions-sujets suscitées à leur entrecroisement⁵ » qu'elles s'épousent. L'instance subjective n'est pensable qu'en relation de dérivation à l'égard de conditions matérielles sous lesquelles, par lesquelles, pour lesquelles elle existe. Il y a, dans tout processus de connaissance de l'objet, constitution d'un lieu du subjectif, dans un certain champ pratique et théorique matériellement déterminé : ce lieu ne préexiste pas au savoir, il est un événement de son procès.

Contre l'anthropologie philosophique, l'humanisme classique et la pensée essentialiste ou substantialiste du sujet, c'est simplement rappeler, avec Marx, que l'essence de l'homme est ce qui passe entre les individus (soit « l'ensemble des rapports sociaux⁶ ») et que, selon ce cadre de pensée, le sujet n'est jamais que le support ou le porteur (*Träger*) de structures [matérielles (sociales) et symboliques (idéologiques)] qui le dépassent, dont il endosse les masques⁷, auxquelles il fonctionne (« comme le moteur fonctionne à l'essence⁸ »), et dont il résulte du fait qu'il vient se loger à la place qui lui est comme par avance réservée : ce pourquoi on ne parlera que d'« effet-sujet » ou de « fonction-sujet ». Or, si le sujet du savoir ne peut être pensé comme isolé, on va aussi voir qu'il ne peut pas davantage être dit figé, fixe, donné une fois pour toutes : relation

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ « *Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstractum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* », K. Marx, « *Thesen über Feuerbach* » (1845), dans *Philosophische und ökonomische Schriften*, Stuttgart, Reclam, 2008, p. 48. Lire le commentaire de É. Balibar, *La philosophie de Marx* (1993), Paris, La Découverte, 2001, p. 17 sq., spécialement p. 30-31, et la notion de « transindividuel » : « Il s'agit [...] de penser l'humanité comme une réalité transindividuelle [...] ce qui existe *entre les individus*, du fait de leurs multiples interactions ».

⁷ Voir É. Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », dans L. Althusser *et al.*, *Lire Le Capital* (1965), Paris, PUF, 2008, p. 513.

⁸ Selon l'image fameuse de L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970), dans *Positions*, Paris, Éd. Sociales, 1982.

à autre chose que lui-même, le sujet est essentiellement rapport de transformation, métamorphose.

Relevons d'abord que la notion de « production » s'entend dans l'*Esquisse* en une double acception. Il a une simple valeur descriptive (les trois moments de la production), d'où s'induit la question qui préside à une description matérialiste de l'économie des savoirs : sous quelles modalités ses forces et moyens de production sont-ils produits ? Mais le terme acquiert encore un sens auquel est attaché un jugement de valeur. Ainsi lorsque sont opposées consommation « productive du savoir » et consommation « improductive », ou lorsque sont repérées les « stases d'antiproduction⁹ » qui parasitent les processus de production ou de circulation. D'où s'induit une question formant l'horizon « éthique » de la recherche : que *valent* les diverses modalités ou manières d'user du savoir, à chaque étape de son procès de production ? La description matérialiste du mode de production des producteurs du savoir insiste en somme sur sa contingence foncière et met en évidence l'existence de la possibilité d'autres usages de ce procès. Elle implique de fait un questionnement quant aux diverses modalités d'usage de la connaissance (antagoniques voire antagonistes) et leur valeur respective. Mais la question du sujet doit alors être reposée, comme l'indique ce qui peut passer pour l'interrogation directrice du livre : « Quel type de subjectivité productrice, quel type de subjectivité de circulation, que type de subjectivité consommatrice [...] sont suscités ou reproduits par tel ou tel régime de l'ERS ?¹⁰ ». On le voit : ne poser le sujet qu'en *rapport* à des moyens de production qui le déterminent socialement implique la thèse très forte selon laquelle la *manière* dont le sujet se rapporte à ces moyens et au procès global de production des savoirs dans ses différents moments est passible d'un jugement de valeur, puisqu'il y aurait différentes façons d'actualiser ce rapport, hiérarchisées selon qu'elles sont productives ou improductives. Et de fait, le livre esquisse une typologie des figures du sujet.

Passons rapidement sur le sujet improductif (*alias* sujet « idéologique », « idéaliste », « tautologique »). Il n'est que l'incapacité concrète de rapporter le processus de production des savoirs à ses « conditions matérielles d'existence ». Ces conditions sont alors « naturalisées », et tout est vécu comme si elles correspondaient au mouvement implacable d'une réalité à laquelle il n'est possible que de s'adapter (par exemple en la reflétant dans la théorie). Sous les oripeaux de l'« auteur », du « médiatique » ou du « lecteur passif », le sujet improductif n'est que le pur vecteur d'une reproduction sans écart du mode de production habituel.

⁹ G. Sibertin-Blanc & S. Legrand, *Esquisse*, par exemple p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 72. ERS désigne dans l'ouvrage l'Économie Restreinte des Savoirs.

Que serait par contraste un « sujet productif » ? Le livre suspend sa création à une double exigence : l'invention pratique de groupes de recherches aux méthodes originales (les Appareils Théoriques de Groupe, ATG¹¹) ; un travail de réflexion dont le maître-mot est celui de « fonction-critique » théorique¹². Non détachable d'une structure ATG, le sujet productif de la connaissance se doit d'exercer une fonction critique dans le champ du savoir. Si le sujet improductif « naturalise » les conditions de sa propre production, c'est donc à un intense travail de problématisation critique et historique de ces conditions que s'emploiera le sujet « productif » (tâche d'historicisation). Trois concepts – ceux d'intolérable, d'expérience et de transformation – vont alors caractériser le sujet productif : il n'est qu'un certain rapport, signalé par un affect (l'« intolérable »), à une transformation de l'expérience, elle-même vecteur d'une transformation de sa propre expérience. Détaillons ces trois traits qui ont pour point commun de brouiller les frontières du subjectif et de l'objectif (conformément au primat d'un « transindividuel ») :

- « L'intolérable » est l'effet « subjectif » occasionné par les développements « objectifs » d'une conjoncture donnée, quand tout indique que quelque chose, autour de nous, est en train de changer, mais sans que nous puissions savoir vraiment ce qui change, ni, *a fortiori*, sans que nous puissions le nommer. Si bien que cet affect n'est au fond ni vraiment subjectif (aucun sujet ne le supporte réellement sinon un sujet à venir) ni vraiment objectif (puisque'il concerne un devenir possible, non encore complètement advenu, de la situation objective)¹³. Tel est l'espace, entre-deux, d'actualisation d'une « fonction-critique » ;
- on nommera « expérience » le lieu de ce qui, autour de nous, est affecté d'un bougé, à condition de voir qu'elle n'est définitoire d'aucun objet, pas plus qu'elle ne serait la propriété d'un quelconque sujet. L'intolérable suppose que quelque chose dans l'« expérience impersonnelle¹⁴ » (le murmure anonyme des pensées et du pensable qui nous environne) ait déjà changé. Mais ce changement est par repli l'occasion pour le sujet d'une *expérience* transformatrice de lui-même. La « fonction-critique » rejoint ici une interrogation sur les limites : déporté par un affect aux limites de ce qui est habituellement pensable dans un champ particulier de l'expérience sous un mode de production donné, le sujet découvre l'occasion d'une expérience-limite de soi ;

¹¹ *Ibid.*, p. 46 sq.

¹² *Ibid.*, p. 52, 72.

¹³ *Ibid.*, p. 68 sq.

¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

- c'est pourquoi le sujet ne peut pas plus être dit figé qu'isolé. S'il est le support de procès sociaux, il faut voir que ceux-ci sont eux-mêmes soumis à des variations, des transformations. Ainsi la production d'un sujet productif paraît dériver d'une transformation plus ou moins radicale de l'état antérieurement donné d'un champ singulier : elle enveloppe immédiatement une transformation du mode de production de ses sujets : « La transformation objective d'un espace du savoir est *immédiatement* transformation subjective de ses producteurs¹⁵ ». Le procès de transformation est celui d'une détermination réciproque ou mutuelle de l'expérience du sujet et du sujet de l'expérience.

En synthèse, le sujet « productif » advient dans l'écart ouvert par une transformation de son expérience habituelle (et qu'indique l'affect d'intolérable), à condition d'effectuer une expérience critique de cet écart lui-même et, partant, une transformation de soi. C'est pourquoi le « sujet productif » doit *in fine* être pensé comme un « rapport de désubjectivation¹⁶ ». Comme rapport, non seulement parce qu'il n'existe qu'en relation avec des conditions matérielles en devenir dont il doit assurer, par une réflexion théorico-pratique, l'historicisation, mais aussi parce qu'il n'effectue ce travail que sous une forme collective (un ATG en rapport avec d'autres ATG). Rapport de « désubjectivation », enfin, parce que l'expérience menée aux limites d'un mode de production des savoirs est transformation de la « fonction-sujet » que lui assignait, jusqu'alors, ce dernier : elle devra donc débiter par l'expérience d'une rupture, voire d'une destruction en forme de désidentification.

Un dernier élément du livre retient l'attention : l'usage qu'il propose du concept de « politique ». Une dimension dite « politique » y est utilisée comme critère (strictement immanent) permettant de discriminer production « productives » et « improductives » des sujets. Le livre insiste sur ceci que nous ne savons pas *a priori* ce qui est politique et ce qui ne l'est pas ; mieux encore, qu'un pareil partage *a priori*, appliqué à la production du savoir, est bien fait pour figer celle-ci dans une éternelle et improductive reproduction du même : « La *catégorie même de politique*, la coupure prédéfinie du politique et du non-politique, est précisément et paradoxalement un instrument de blocage des mouvements réels de politisation¹⁷ ». On nommera dès lors « politisation » – ou production productive de la production – le mouvement qui contribue au « déplacement » de ce partage *a priori* : c'est là le « critère » sous lequel il sera possible de départager sujet productif et improductif. On voit que celui-ci est immanent (ou circulaire) : la politique est ce qui inocule la politique dans un champ de l'expérience, elle n'est que le mouvement qui fait apparaître comme non critiquée notre

¹⁵ *Ibid.*, p. 73. Je souligne.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

définition spontanée de la politique et qui, du même coup, déplace le codage habituel de l'expérience – elle est pure politisation. Simple trajectoire, elle n'est en ce sens rien de substantiel, et le sujet productif, qui ne l'est pas davantage, n'est que ce qui supporte cette trajectoire subversive. Leurs productions – subjectivation et politisation – sont strictement contemporaines ou immédiates.

Résumons la thèse de l'*Esquisse*. L'analyse matérialiste du mode de production du savoir découvre, suscitées par son procès, des « fonctions-sujets ». Celles-ci sont plus ou moins productives, selon qu'elles contribuent au déplacement du mode habituel (c'est-à-dire improductif) de la production du savoir et de ses sujets. Elles participent dans ce cas à une « fonction-critique » de politisation de l'expérience. Si bien que l'expression « subjectivation politique », par exemple, doit s'éclairer du premier terme qui la constitue : le concept de « politique » ne pourra pas faire office de point de départ d'une recherche portant sur les formes possibles de subjectivité – au contraire, le contenu du concept de politique se déduira « immédiatement » des subjectivations effectivement subversives.

La pensée du sujet au cœur du livre s'organise selon trois étapes : 1) refus de se donner au départ de la recherche une notion « substantialiste » du sujet, critique implicite des catégories héritées de l'humanisme classique ; 2) ce point de départ ouvre à une investigation d'abord négative, une enquête critique à propos des modes sous lesquels sont effectivement produits des « fonctions-sujets » ici dites « improductives » ; 3) interrogation qui se poursuit en une tâche positive consistant à dégager les conditions théoriques et pratiques d'une autre expérience du sujet, productive celle-là (« dé-subjectivation »). Je vais maintenant montrer comment le livre sur ce point répète exactement les acquis principaux de la pensée du sujet élaborée, d'Althusser à Foucault, par la philosophie politique française contemporaine. On pourra alors revenir sur le fait que celle-ci trouve régulièrement son impulsion dans une épistémologie matérialiste des discours constitutifs de la connaissance ; et qu'elle semble toujours impliquer un concept de la politique qui, pour être immanent, ne s'en mordrait peut-être pas moins la queue.

2. Du procès sans sujet à la subjectivation (Althusser, Badiou, Rancière, Foucault)

La structure tripartite que je viens de rappeler ne peut en effet pas passer pour un fait de hasard : elle est la structure même sous laquelle ne peut pas ne pas être pensé le sujet lorsqu'il s'agit d'en contester la détermination classique (de Kant à

Husserl) sans pour autant purement et simplement l'abandonner. C'est ce qu'É. Balibar voit bien à propos du structuralisme et de son « mouvement typique », qu'il désigne comme une

opération simultanée de *déconstruction et de reconstruction du sujet* [...] déconstruction comme *arché* [...] et reconstruction [...] comme effet. [...] [L]e premier mouvement [...] n'a de sens que dans la mesure où un second vient le surdéterminer et le rectifier, qui me semble correspondre à *l'altération de la subjectivité* [...]; la subjectivité [...] se nomme comme le voisinage d'une limite, dont le franchissement est toujours déjà requis tout en demeurant d'une certaine façon irréprésentable¹⁸.

Il s'agit maintenant de donner sa pleine amplitude à cette remarque d'É. Balibar en observant ce « mouvement typique » dans un de ses processus historiques d'élaboration (d'Althusser à Foucault en passant par Badiou et Rancière). Je me réserve de montrer dans la suite, d'une part, l'importance pour cette pensée du sujet d'une problématique épistémologique, d'une enquête interrogeant la production du discours de la connaissance et de la science, et, d'autre part, je signale d'ores et déjà que le lieu liminaire évoqué par É. Balibar, dans son ambiguïté même, est sans doute celui où, pour ce mode de problématisation, devra nécessairement se rencontrer la politique « comme telle ».

a) Althusser : l'histoire, entre idéologie et procès sans sujet

Les textes dont il faut partir sont « Marxisme et humanisme » (1963), « La querelle de l'humanisme » (1967) et *Réponse à John Lewis* (1973), lesquels forment un tout cohérent, de ce qu'Althusser n'y varie pas sa manière de poser une unique question : l'ambition des catégories anthropologico-humanistes de jouer un rôle constituant à l'égard de la théorie marxienne de l'histoire est-elle légitime ? La réponse est, on le sait, négative : la thèse d'une « coupure épistémologique » séparant les travaux du jeune Marx des œuvres de la maturité renvoie ces catégories au domaine de l'idéologie.

Dans « Marxisme et humanisme », Althusser se propose simplement d'« éprouver les titres théoriques des concepts¹⁹ » humanistes alors dominants (en URSS comme au

¹⁸ É. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et morale*, n° 45, PUF, 2005, p. 15.

¹⁹ L. Althusser, « Marxisme et humanisme », dans *Pour Marx* (1965), Paris, Maspero, 1975, p. 229.

PCF), d'en tester la légitimité. C'est le sens de la thèse d'une coupure interne à la pensée de Marx : « La rupture avec toute anthropologie ou tout humanisme philosophique n'est pas un détail secondaire : elle fait un avec la découverte scientifique de Marx²⁰ ». La rupture correspond à l'invention de concepts scientifiques (formation sociale, forces productives, etc.) et non plus idéologiques (aliénation, individu concret etc.). C'est cela « l'anti-humanisme théorique de Marx²¹ » : une rupture que ce dernier opère lui-même à l'égard de l'idéologie (néo-hégélienne) de son temps. Mais cela oblige Althusser à préciser la notion même d'idéologie : d'une part, sa nécessité, quel que soit le type de formation sociale considérée ; d'autre part, son caractère foncièrement matériel : elle ne se loge pas dans une conscience illusionnée mais « est profondément inconsciente » : « C'est avant tout comme structures que [ses représentations, sous forme de systèmes d'« objets culturels perçus-acceptés-subis »] s'imposent à l'immense majorité des hommes²² ».

L'article « La querelle de l'humanisme » apprécie plus précisément les effets de l'« anti-humanisme » théorique de Marx pour sa pensée de l'histoire. La notion de « procès sans sujet » apparaît dans ce cadre. Althusser y va d'abord d'une thèse d'histoire de la philosophie pour montrer que la rupture à l'égard de l'anthropologie philosophique grevant le système de Feuerbach correspond en fait à un retour aux catégories sous lesquelles Hegel pensait le mouvement de l'histoire (un procès dialectique comme procès sans sujet) – retour qui a cependant pour condition de décapiter le système hégélien de son orientation téléologique : « Cette catégorie de procès sans sujet, qu'il faut certes arracher à la téléologie hégélienne, représente sans doute la plus haute dette théorique qui relie Marx à Hegel²³ ». Althusser précise la fonction idéologique de l'humanisme et du concept classique de sujet, en identifiant les différents « obstacles épistémologiques » qu'ils enveloppent et, en retour, les « problèmes réels » que par définition ils masquent²⁴. Est notamment identifié, au titre des « problèmes réels », celui « des formes de l'individualité », notion dont on regrette pour notre propos qu'Althusser ne dise rien²⁵.

Quant au livre *Réponse à John Lewis*, il rassemble ce qui précède afin de penser plus précisément la dialectique marxienne de l'histoire comme « procès sans sujet ». Pour Althusser, contre l'idéologie philosophique dominante depuis Kant, l'agent historique n'est pas l'homme mais bien les masses. Ce qu'il faut, c'est à la fois tenir que les

²⁰ *Ibid.*, p. 234.

²¹ *Ibid.*, p. 236.

²² *Ibid.*, p. 238 sq.

²³ L. Althusser, « La querelle de l'humanisme », dans *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 472.

²⁴ *Ibid.*, p. 509 sq.

²⁵ *Ibid.*, p. 515.

hommes sont sujets *dans* l'histoire, qu'ils agissent en son sein, et refuser l'idée qu'ils sont sujets *de* cette histoire. Que les hommes soient sujets *dans* l'histoire signifie qu'un individu ne devient agent historique que pour autant qu'il est assujetti : l'agent de l'histoire n'est ni « libre » ni « constituant », il est constitué sur une scène idéologique elle-même surdéterminée par l'organisation des rapports de production (capitalistes). Ce qui conduit à refuser l'idée que l'homme soit sujet *de* l'histoire. En attirant l'attention sur la genèse socio-historique du sujet, on a déjà porté le regard vers la matérialité des rapports sociaux. Or c'est précisément ce que l'idée d'un sujet centre et fondement de l'histoire ne permet pas de voir. Selon l'énoncé majeur du livre, « l'histoire est bien un "procès sans Sujet ni Fin(s)", dont les *circonstances* données, où "les hommes" agissent en sujets sous la détermination de *rapports* sociaux, sont le produit de la *lutte de classe*. L'histoire n'a donc pas, au sens philosophique du terme, un Sujet, mais un *moteur* : la lutte des classes²⁶. »

On voit qu'É. Balibar a raison d'écrire que « c'est *dans le procès sans sujet* en tant que procès historique que la "constitution du sujet" peut avoir un sens²⁷ ». Autant dire qu'une pensée du sujet compris comme dérivée d'un procès de production a pour condition la critique préalable des catégories de l'anthropologie philosophique et de l'humanisme classiques : une fois dissipé l'obstacle, le problème réel, le sujet comme problème, peut enfin apparaître – c'est qu'« un concept non critiqué », comme le remarque ailleurs Althusser, « risque[rait] bien de n'avoir pour tout contenu théorique que la fonction que lui assigne l'idéologie dominante²⁸ ». Nous venons d'observer un tel effort critique mené à son terme par Althusser ; et nous avons vu celui-ci, dans les deux derniers textes, commencer d'esquisser une pensée des modes de constitution de la subjectivité – c'est ce dernier mouvement qu'il faut maintenant apprécier.

b) Althusser derechef : fonction-sujet et interpellation en sujet

Althusser touche à la question fondamentale du mode de production concret de la subjectivité en nouant la théorie de l'idéologie à une réflexion sur le discours de l'inconscient tel qu'élaboré par la psychanalyse. Penser la constitution du « sujet », c'est alors montrer que si l'idéologie est toujours inconsciente (selon la thèse du *Pour*

²⁶ L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 76.

²⁷ É. Balibar, « L'objet d'Althusser », dans S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l'œuvre d'Althusser*, Paris, PUF, 1993 (cité par R. Nigro, « La question de l'anthropologie dans l'interprétation althussérienne de Marx », dans J.-C. Bourdin (éd.), *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, PUF, 2008, p. 104).

²⁸ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », in L. Althusser *et al.*, *Lire Le Capital*, p. 275.

Marx), l'inconscient est aussi de part en part traversé par l'idéologique. On lira donc en parallèle le texte « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970) et les écrits psychanalytiques « Freud et Lacan » (1964) et « Trois notes sur la théorie des discours » (1966). Cela permettra de comprendre que si l'idéologie fonctionne essentiellement à la catégorie de sujet et que, par conséquent, « sujet » est une notion de part en part idéologique, le « sujet » dont il est ici question s'ordonne à une certaine figure, celle d'un « jeu de mot historial²⁹ », selon lequel le sujet est ce qui se subjectivise d'être assujéti, ce qui est constitué au titre d'instance constituante, celui pour qui la conviction d'être doté d'une volonté libre n'est que le reflet idéologique d'une soumission constitutive à la contrainte de la loi.

Dans les « Trois notes », Althusser, plutôt que de réduire la notion de sujet à sa seule fonction idéologique, entreprend de nommer différents modes de constitution d'un « effet-sujet ». « Tout discours [autre que le discours idéologique, les discours de l'inconscient, scientifique et esthétique] a pour corrélat nécessaire un sujet, qui est un des effets, sinon l'effet majeur, de son fonctionnement³⁰ ». D'où surgit un « problème réel », le fait que « la position du sujet "produit" ou induit par le discours vis-à-vis du discours change³¹ », et l'exigence de qualifier la structure spécifique de chacun de ces types d'effets de subjectivité (le « sujet idéologique » se définit par une structure « reconnaissance/méconnaissance », le sujet scientifique par une structure d'absence, etc.). Il existe cependant un rapport privilégié des discours idéologiques avec l'inconscient. Certes, la production du sujet relève bien de façon primordiale du discours idéologique ; mais cette production initiale doit impérativement, pour propager ses effets, se redoubler au sein du discours inconscient : « La fonction-sujet qui est le propre du discours idéologique requiert l'effet-sujet de l'inconscient³² ». Celui-ci est donc un vecteur de la reproduction du discours idéologique, puisque « le discours de l'idéologique lui-même est instauré en sujet du discours de l'inconscient³³ ».

« Rapport (imaginaire) des individus aux rapports de production et [à « leurs conditions réelles d'existence »] », rapport imaginaire cependant inséré dans des pratiques et des appareils (ainsi l'École ou le Droit) et donc doté d'« une existence matérielle³⁴ » : élaborée dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », c'est la définition althussérienne la plus précise de l'idéologie. L'importance accordée aux processus

²⁹ Voir l'article indispensable d'É. Balibar *et al.*, « Sujet », dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004, spécialement p. 1243-1250, ici p. 1248.

³⁰ L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 131.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 136.

³³ *Ibid.*, p. 146.

³⁴ L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », p. 117, 118 sq.

d'assujettissement à la loi paraît prolonger certaines intuitions des textes psychanalytiques. L'assujettissement à la loi est toujours-déjà avéré : toute idéologie fonctionne au sujet et toute société fonctionne à l'idéologie. C'est le moment de se souvenir de la mise en scène fictionnelle de la production du sujet dans la saynète de l'interpellation d'un individu par un agent de police, lorsque, interpellé par le « "Hé, vous, là-bas !" du policier, reconnaissant que c'est bien à lui que s'adresse cette injonction, un individu se retourne et, par ce simple fait, "devient *sujet*"³⁵. »

Dans cet ensemble de textes, le « sujet » n'est plus la catégorie philosophique qui, depuis Kant, masque idéologiquement le rapport réel des masses à l'histoire, qui dès lors doit être soumise à une critique radicale, à une réduction à la suite de laquelle l'histoire, délestée de son centre, apparaîtra comme « procès sans sujet ». Elle est aussi, maintenant, une catégorie transhistorique nécessaire à la production du sujet en général : l'assujettissement paraît alors renvoyer au passage du petit d'homme à l'humain, passage qui, pour être nécessaire à toute société humaine, place d'emblée celle-ci sous la loi de l'idéologie et l'idéologie de la loi³⁶.

On dira cependant qu'Althusser en un sens recule lorsqu'il se propose de penser les modes *divers* de constitution de l'individu en sujet (ce fait que sa position vis-à-vis du discours « change »). Les « Trois notes sur la théorie du discours » sont en effet précédées d'une note autocritique rédigée après-coup : « Je crois qu'on ne peut pas parler de "sujet de l'inconscient" [...], ni de "sujet de la science", ni de "sujet du discours esthétique", – bien que certaines catégories desdits discours, dans la mesure où ils sont articulés, chacun d'une manière spécifique, sur le discours idéologique, soient en rapport avec la catégorie de sujet³⁷ ». Ce fragment me paraît essentiel : Althusser y est au plus près de compléter sa critique des catégories de l'humanisme classique par une théorie des diverses modalités possibles de production de subjectivité au regard de tel ou tel type de discours, mais il y renonce finalement.

³⁵ *Ibid.*, p. 126 sq. Voir aussi p. 113-114, l'application de la thèse de l'éternité de l'inconscient à l'idéologie.

³⁶ On consultera la maniable synthèse de P. Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009. En particulier, on pensera aux énoncés althussériens tels que : « La psychanalyse [...] s'occupe [...] de la seule guerre sans mémoire ni mémoriaux, que l'humanité feint de n'avoir jamais livrée, celle qu'elle pense avoir toujours gagnée d'avance, tout simplement parce qu'elle n'est que de lui avoir survécu, de vivre et s'enfanter, comme culture dans la culture humaine ; guerre qui, à chaque instant, se livre en chacun de ses rejetons, qui ont, projetés, déjetés, rejetés, chacun pour soi, dans la solitude et contre la mort, à parcourir la longue marche forcée, qui de larves mammifères, fait des enfants humains, des *sujets* » (L. Althusser, « Freud et Lacan », dans *Positions*, p. 27). On a pu soutenir que les thèses de cet article « allaient faire de l'althusséro-lacanisme le point de départ symbolique d'une nouvelle appréhension du structuralisme dans l'histoire intellectuelle française » (É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1994, p. 397).

³⁷ L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », p. 117.

L'effort critique ne débouche que sur une esquisse vague des modes de constitution du sujet considéré comme fonction de discours (le texte de 1966) ou de pratiques (en 1970). Si Althusser met en évidence les mécanismes de production du sujet nécessaires à toute idéologie – entendu qu'une idéologie constitue à titre d'effet principal des subjectivités – il réduit néanmoins le concept de « sujet » à cette seule acception idéologique et renonce donc à décrire les modes de production différentiels du sujet selon son appartenance à tel ou tel discours ou pratique. *A fortiori*, la question d'un déplacement positif, productif ou émancipateur, reste quant à elle inentamée. Le problème des virtualités émancipatrices dont une pensée du sujet pourrait être solidaire ne fera jamais sens pour Althusser : l'émancipation est toujours l'affaire des masses engagées dans une lutte de classes, elle ne peut s'adosser à une notion en son noyau idéologique.

c) Au-delà d'Althusser : corps et subjectivation (Rancière et Badiou)

Alain Badiou a parfaitement mis en évidence ce point dans l'article « Althusser, le subjectif sans sujet ». Il pose à juste titre qu'« il n'y a pas et ne peut y avoir, dans Althusser, de pensée du sujet³⁸ ». C'est que le sujet n'est pas, au sens strict, un concept : il n'est qu'une notion idéologique c'est-à-dire, si l'on va résolument au fond des choses, une pure « fonction de l'État³⁹ ». Toute la question sera alors de savoir comment penser la politique en l'absence d'un véritable concept du sujet. Telle serait, selon A. Badiou, la difficulté que ne cesse d'affronter mais sur laquelle bute finalement la pensée d'Althusser. Il se bornerait à indiquer que la politique, si elle ne peut être l'affaire d'un sujet, est cependant liée à quelque chose comme un lieu du subjectif (signalée par des expressions présentes sous sa plume, comme « choix », « décision » ou « militant »). Penser la politique avec (et contre) Althusser ce sera donner un contenu concret à l'idée « qu'il y a du subjectif sans sujet⁴⁰ ».

Au-delà de leurs divergences, j'avancerai que les travaux d'A. Badiou et de Jacques Rancière correspondent à deux tentatives pour donner un contenu concret et positif à ce lieu du subjectif, seule solution si l'on veut continuer de penser la politique sous condition althusséro-marxienne (j'y reviendrai). C'est ce qu'exemplairement A. Badiou prescrit dans *Théorie du sujet*, lorsqu'il pose l'indéfectible nécessité de renouveler le concept de sujet, au moins si la politique doit être autre chose que la gestion de

³⁸ A. Badiou, « Althusser, le subjectif sans sujet », dans *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, p. 68.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

l'État : « Quoique le sujet ne soit ni transparence, ni centre, ni substance ; quoique rien n'atteste qu'il soit requis pour organiser l'expérience ; il n'en reste pas moins qu'il est un concept clef d'où résulte que soient pensables la décision, l'éthique et la politique⁴¹. » Mais il semble que cette phrase puisse aussi servir d'exergue au parcours philosophique de J. Rancière : on peut en effet montrer que celui-ci est tendu entre deux extrêmes, la critique fondatrice de la catégorie de « procès sans sujet », menée dans *La leçon d'Althusser*, s'achevant, dans *La méésentente*, en une conceptualisation rigoureuse de « dispositifs de subjectivation politique » où la pure « interruption » d'un état donné de l'expérience cherche sa configuration spécifique.⁴² Reste à spécifier la nature du passage d'Althusser à Badiou et Rancière une fois admis qu'il est, d'abord et avant tout, un essai pour penser positivement la catégorie de sujet, et pas même prioritairement les modalités sous lesquelles il est produit, comme sujet assujetti, mais encore et surtout les virtualités subversives qu'il renferme. On pourrait sans doute démontrer que ce passage s'adosse à une promotion sans équivalent chez Althusser du problème du *corps* – d'où le reproche que Badiou lui adresse dans *Logique des mondes* : la « forme » du sujet althussérien, écrit-il, « est sans corps⁴³ ». Il faut ajouter que ce déplacement opéré par A. Badiou et J. Rancière s'indique dans leurs textes d'une élaboration à part entière de la notion de *subjectivation* (irréductible à celle d'assujettissement). Je me contente d'ébaucher ces deux problèmes – corps et subjectivation – qu'ont d'ailleurs en commun Badiou, Rancière et Foucault⁴⁴.

Grand ouvrage théorique de J. Rancière, *La méésentente* est le lieu où le « procès sans sujet » et sa critique se renversent en un essai pour définir dans sa positivité en quoi peut consister un « dispositif de subjectivation ». Ce concept est indexé sur l'opposition de la « police » et de la « politique » – la seconde étant ce qui, actualisant « la contingence de l'égalité » de tous et de chacun, défait ou interrompt les partages

⁴¹ A. Badiou, *Théorie du sujet* (1982), Paris, Seuil, 2008, p. 295. Voir également la quatrième de couverture : « Le noyau de toute philosophie compatible avec le marxisme est une théorie du sujet ».

⁴² Je me permets de renvoyer à T. Bolmain, « De la critique du "procès sans sujet" au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucauldisme de Jacques Rancière », *Dissensus*, n° 3, 2010, p. 176-198.

⁴³ A. Badiou, *Logique des mondes. L'Être et l'événement 2*, Paris, Seuil, 2006, p. 56.

⁴⁴ N'est-il pas vrai que « Foucault fait fonctionner la référence au corps comme référent ultime de l'individualité » ? (É. Balibar, « Émancipation, transformation, civilité », *Les Temps Modernes*, n° 587, 1996, p. 427) ; et G. Deleuze a d'autre part montré que la notion de « subjectivation » (d'abord élaborée par Foucault dans le cadre de ses recherches sur les pratiques de soi dans l'Antiquité hellénistique et romaine avant qu'il ne lui confère un sens plus général) pouvait être le pivot d'une systématisation de l'ensemble de ses derniers travaux [cf. G. Deleuze, *Foucault* (1986), Paris, Minuit, 2004, p. 101 sq., chap. « Les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation) »]. Le parallèle Badiou/Rancière/Foucault doit naturellement être limité : le formalisme transcendantal du premier s'accorde mal avec l'historicisme relatif des deux autres, et ceci détermine en des sens divers et irréductibles leurs notions de corps et de subjectivation.

sensibles de l'ordre policier habituel, soit l'« ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit » et qui d'un mot « met les corps à leur place »⁴⁵. « Dispositif de subjectivation politique » est ainsi le concept qui concentre les leçons de l'ouvrage : il se soutient de son hypothèse la plus radicale, une logique présumée d'un trait égalitaire, lequel trouve ici sa coloration spécifiquement politique ; il acquiert par là une valeur proprement ontologique, puisqu'il impose « la reconfiguration du champ de l'expérience » ou du partage policier du sensible par l'émergence de « scènes polémiques »⁴⁶. C'est donc que la dimension discursive de la subjectivation politique, comme intensification des cas de litiges et matérialisation d'un tort, d'une mésentente, et dès lors multiplication d'événements discursifs, trouve en fait à s'accomplir en un travail sur les identités subjectives et, d'abord, sur les corps : « L'animal politique moderne est [...] pris dans le circuit d'une littérarité qui défait les rapports entre l'ordre des mots et l'ordre des corps qui déterminaient la place de chacun »⁴⁷. Si ce sont bien des corps parlants qu'une police assigne à une place donnée en leur conférant par là une identité, la subjectivation politique, qui « désapproprie » d'une identification antérieure, est toujours déplacement des corps : la subjectivation, comme « désidentification »⁴⁸, est une « désincorporation »⁴⁹.

Dans *Théorie du sujet*, A. Badiou s'empare de la distinction introduite par Lacan entre « procès subjectif » et « subjectivation » pour indiquer comment un « procès subjectif » peut assurer la recomposition d'une « subjectivation » – identifiée à un acte de destruction par lequel une figure de l'excès, de son irruption dans le réel d'une situation (un lieu), supplémente la place vide que celle-ci réserve⁵⁰. Le « sujet » proprement dit est alors ce qui s'articule à cette jointure de la destruction (subjectivation) et de la recomposition (procès subjectif) et témoigne dialectiquement de sa consistance : « Un sujet est ce terme qui, asservi à la règle qui détermine un lieu, y ponctualise cependant l'interruption de son effet. Son essence subjectivante est cette interruption même, par quoi le lieu, où l'essence est dérégulée, consiste dans la destruction. Un sujet est tout autant ce qui fait procès de recomposer, du point de l'interruption, un autre lieu et d'autres règles »⁵¹. » Je passe sur le déplacement

⁴⁵ J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie* (1995), Paris, Galilée, 2007, p. 50-53.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 60, 187.

⁴⁹ J. Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique* (2000), Paris, La fabrique, 2007, p. 64.

⁵⁰ A. Badiou, *Théorie du sujet*, p. 260 sq. Voir J. Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" » (1956), dans *Écrits I* (1966), Paris, Seuil, 1999, p. 57.

⁵¹ *Ibid.*, p. 275.

considérable effectué par A. Badiou de ce livre à *Logique des mondes* : relevons simplement que ce dernier ouvrage opère un resserrage du système autour des concepts de vérité et de corps. Si une vérité est un processus qui se détache sur le fond d'une multiplicité ontologique, un événement qui fend l'ordre de l'être qui le porte sera alors dit « sujet » le corps (concept qui n'est pas seulement à entendre dans un sens « bio-subjectif⁵² ») qui sur cette scission se greffe pour la localiser. La greffe s'effectue selon une certaine logique, plus ou moins réactionnaire ou révolutionnaire, selon qu'elle tend à forclure ou à intensifier l'événement fondateur (sujet fidèle, réactif ou obscur). Ce qui localise et tient point par point une vérité, c'est ce qu'A. Badiou nomme précisément « subjectivation » : elle témoigne activement et permet l'identification dans ses conséquences d'une vérité. Elle est donc absolument indissociable d'un corps, qui phénoménalise dans un monde la forme de son sujet – il en est « la dimension mondaine »⁵³.

L'importance accordée dans cet ensemble de textes à la notion de subjectivation et corrélativement à la question du corps est remarquable. Pour J. Rancière, si le partage policier du sensible met les corps à leur place, la subjectivation politique, qui casse cette harmonie, impliquera désincorporation et incorporation nouvelle ; pour A. Badiou, le corps est rien de moins que ce qui supporte la subjectivation d'une vérité, le traitement de ses conséquences dans un monde donné. Il faudrait naturellement préciser en quelles acceptions précises l'un et l'autre entendent ce concept, et d'abord interroger son irréductibilité éventuelle à une définition bio-subjective, organiciste. Mais les suggestions précédentes permettent d'ores et déjà de boucler notre parcours centré sur le sujet en montrant, à partir de Foucault, que son mode récurrent de problématisation (tripartite) n'est pas le propre de la littérature marxienne.

d) Foucault envisagé comme symptôme (d'une pensée du sujet)

Une lecture simplement interne de l'ensemble de l'œuvre de Foucault paraît offrir un condensé, un précipité ou une miniature, de tout ce à quoi se sont affrontés autour du sujet, avant, après ou en même temps que lui, Althusser, Badiou et Rancière. Aussi Foucault peut-il être envisagé comme symptôme d'une certaine conjoncture théorique. Dans les termes non marxistes qui sont les siens, nous pouvons facilement l'observer passer par les diverses étapes qu'apparemment ne pouvaient pas ne pas rencontrer tout qui s'intéressait alors (et aujourd'hui peut-être encore) au sujet. En effet, si la tripartition (savoir, pouvoir, soi) sous laquelle est généralement rangée l'œuvre de

⁵² A. Badiou, *Logique des mondes*, p. 76.

⁵³ On lira tout le chapitre « Théorie formelle du sujet (Méta-physique) » de *Logique des mondes*, ici p. 89.

Foucault n'est pas fausse, il faut voir qu'elle suppose elle-même une continuité plus profonde. Sa question directrice fut toujours : « Qui sommes-nous aujourd'hui ? ». Or cette interrogation – à laquelle, on pourrait le montrer, il n'a cessé de s'affronter en élaborant toujours davantage deux concepts essentiels, ceux d'expérience et de pensée – engageait un débat serré avec les catégories de l'anthropologie philosophique, d'une part, une mise en question historicisante du sujet de l'expérience, de l'autre, le tout culminant dans la destitution de l'humanisme classique. Comprise en ce sens, la question du sujet, déployée en trois temps de son parcours, forme bien un de ses fils conducteurs possibles :

- Le premier temps est celui d'une critique radicale (accomplie dans le sillage de Heidegger) de l'anthropologie philosophique telle qu'héritée de Kant, critique en forme d'enquête sur la condition empirico-transcendantale d'émergence de la figure de l'homme moderne, sujet d'une finitude désormais originaire⁵⁴. Cette critique n'est pas séparable d'un double effort : 1) pour mettre en évidence que l'homme dont il est ici question n'a pas l'unité et la positivité que lui supposent l'anthropologie philosophique et les sciences humaines (son concept ne se dégage que sur des expériences qui sont celles de sa dissipation, la folie et la mort⁵⁵) ; 2) pour repérer, dans la littérature contemporaine, toutes les expériences où le sujet écrivain fait l'épreuve de sa disparition (de sa « dé-subjectivation ») dans le langage (de Sade à Blanchot⁵⁶). Sans forcer, on dira que Foucault ne mobilise ici la question du sujet que négativement : il ne la convoque que pour la détruire (voire la refouler) aussitôt ;
- Le second temps est celui d'une réflexion sur les divers modes de constitution et de dépendance du sujet ; d'une façon générale, la neutralisation des concepts d'homme ou de sujet permet de saisir la fonction qui était la leur dans telle formation historico-discursive⁵⁷. Cette réflexion s'effectue elle-même en

⁵⁴ Voir M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (1961), dans I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2008, et la critique de l'« illusion anthropologique » (p. 77).

⁵⁵ Voir respectivement M. Foucault, *Histoire de la folie à l'Âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 2003 : la folie, « comme passage spontané à l'objectivité, est moment constitutif dans le devenir-objet de l'homme » (p. 648) ; et M. Foucault, *Naissance de la clinique* (1963), Paris, PUF, 2003 : « L'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science [...] qu'en référence à sa propre destruction » (p. 200-201).

⁵⁶ Voir, par exemple, M. Foucault, « La pensée du dehors » (1966), dans *Dits et écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, 2001 : l'expérience du dehors « dépossède le sujet de son identité simple » (p. 562).

⁵⁷ Ici s'insère la critique de la figure (moderne) de l'Homme-sujet comme « doublet empirico-transcendantal », voir M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, 2004, p. 329. D'une façon générale, voir M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), dans *Dits et écrits*, p. 845 : « La mort de l'homme, c'est un thème qui permet de

deux temps : 1) il s'agira d'abord de voir quelles instances fonctionnelles tel ou tel discours assigne à un sujet potentiel⁵⁸ ; 2) il s'agira ensuite de montrer que les discours, même déterminés comme pratiques ou matérialités, doivent eux-mêmes être rapportés au champ de la pratique proprement dite⁵⁹ : produire un sujet, ce n'est plus seulement réserver une place, dans le discours, où celui-ci viendrait se loger, c'est discipliner un corps empirique, c'est assujettir (classer, mesure, placer, comparer) des individus membres d'une population⁶⁰, etc. La critique de l'anthropologie classique se prolonge donc en une analyse des modes de production de l'assujettissement (que Foucault parfois nomme aussi « objectivation⁶¹ ») de l'individu ;

- Le troisième temps est pour montrer que les procès d'objectivation, les modalités de l'assujettissement, n'affectent pas une matière malléable, une pure passivité, que la production de la subjectivité ne s'effectue pas à la façon d'un cachet s'imprimant dans la cire, mais qu'elle met en jeu, du côté de l'individu, une volonté et, pour tout dire, une liberté.⁶² C'est ce que Foucault, dans le cadre d'une réflexion sur le gouvernement de soi et des autres (donc sur les rapports de pouvoir), observe *via* l'analyse des modes de constitution éthique du soi par le biais d'exercices et de techniques appliqués à soi-même.⁶³

Le troisième moment est-il celui où sujet devient enfin synonyme de subversion ? Les pratiques de soi équivalent-elles à des pratiques de résistance ? Naturellement non. Le rapport à soi, les exercices sur soi peuvent aussi bien être les moyens d'une domination violente que des outils pour une expérimentation alternative au regard de la norme dominante d'un champ donné de l'expérience – comme Foucault le note on ne

mettre au jour la manière dont le concept d'homme a fonctionné dans le savoir ».

⁵⁸ Voir M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969), Paris, Gallimard, 2008, p. 132 : « Décrire une formulation en tant qu'énoncé [...] consiste [...] à déterminer quelle est la position que peut et doit occuper tout individu pour en être le sujet. » C'est aussi la question directrice de M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *art. cit.*

⁵⁹ On verrait l'indice de cette transition dans M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

⁶⁰ Voir M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), Paris, Gallimard, 2002, p. 245-246 : « Les disciplines fonctionnent de plus en plus comme des techniques fabriquant des individus utiles » ; et M. Foucault, *La volonté de savoir* (1976), Paris, Gallimard, 2002, l'analyse conjointe d'une « anatomo-politique du corps humain » et d'« une bio-politique de la population » (p. 183).

⁶¹ Voir notamment M. Foucault, « Foucault » (1984), dans *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 1451 sq.

⁶² Voir M. Foucault, « Qu'est-ce que la Critique ? Critique et *Aufklärung* » (1978), *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 84, 1990 : « Ce problème de la volonté [...] j'ai essayé de l'éviter dans la mesure du possible. Disons qu'elle est inévitable » (p. 60).

⁶³ Je me contente de renvoyer à M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, et *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, ainsi qu'à l'ensemble des cours au Collège de France des années quatre-vingts.

peut plus clairement, « les mêmes événements et les mêmes transformations peuvent se déchiffrer aussi bien à l'intérieur d'une histoire des luttes que dans celle des relations et des dispositifs de pouvoir⁶⁴ ». Il semblerait même (Foucault y insiste, Judith Butler a tenté de l'établir par le recours à la psychanalyse⁶⁵) que la première condition de l'assujettissement se loge dans le rapport du sujet à lui-même (support d'une reprise en première personne de la contrainte de la loi). Foucault n'oppose donc pas la contrainte à la liberté : l'existence d'une marge de liberté est à l'inverse une condition minimale pour l'exercice d'une contrainte. Et aucune résistance – probabilité guère plus probable que ce qui la contrarie – ne vient s'opposer du dehors à une expérience normale quelconque : elle lui est intérieure et est en droit strictement contemporaine de ses déplacements, sur lesquels elle rétroagit. Nous verrons bientôt que ce mouvement d'oscillation perpétuelle est précisément ce que Foucault nomme « politique » – ce dont se souviendront, on le sait déjà, les auteurs de l'*Esquisse*.

Reste que la façon dont Foucault prolonge la critique des catégories anthropologiques classiques permet de rassembler ce qui précède tout en marquant sa différence. Le travail de réduction critique (de destitution) auquel est soumis le sujet aboutit ici d'un côté à une pensée différentielle des modes divers de dépendance et de constitution du sujet compris comme fonction de discours et de pratiques (pratiques discursives) ; et, de l'autre côté, son travail tente d'approcher ce que réserve comme possible création à nouveaux frais du soi la constitution de soi dans la forme de l'objectivation.⁶⁶

Je voudrais cependant conclure et systématiser la recherche précédente, axée sur la question du sujet, en disant que, d'Althusser à Foucault, seules trois routes de réflexion *théorique* sont encore ouvertes après la critique de la philosophie classique du sujet :

1. L'analyse descriptive des procès normaux de production du sujet, soit l'« assujettissement » : l'assignation d'identités à l'individu⁶⁷ par le biais de la

⁶⁴ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » (1982), in *Dits et écrits*, t. 2, p. 1061-1062.

⁶⁵ Voir J. Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* (1997), trad. B. Matthieussent, Paris, Léo Scheer, 2002.

⁶⁶ La première partie de ce travail avait été simplement esquissée par Althusser ; la seconde, Foucault la partage sans doute avec Badiou et Rancière. Mais le comprendre suppose encore d'interroger leur concept respectif du politique et, préalablement, la perspective épistémologique qui est celle d'Althusser et Foucault.

⁶⁷ On définira l'*individu*, fiction nécessaire, comme ce sur quoi s'indexe la production d'une « forme-sujet » (elle-même fonction des lieux du subjectif possibles qu'autorise pour un segment donné de l'expérience

construction de fonctions-sujets attachées à tel ou tel segment de l'expérience⁶⁸. Nous savons que d'être matériels les processus segmentant l'expérience assujettissent l'individu à des discours et à des pratiques (rituels pratico-discursifs) et qu'ils se soutiennent primordialement du rapport du sujet à lui-même ;

L'analyse descriptive des procès anormaux de production du sujet (en « mauvais sujet », selon l'expression d'Althusser), qui se dédouble :

2. Selon sa phase négative de « désubjectivation » ou de « désidentification », correspondant à un investissement de l'écart modificateur que réserve une rupture de l'expérience, il pourrait condenser en lui acte d'interruption *et* mouvement de transformation (en termes marxistes : abolition et transition) d'un état donné de l'expérience ;

3. Ensuite selon sa phase positive, de « subjectivation » proprement dite, comme reconfiguration temporellement consistante quoique finie de ce qui fut détruit, au service d'un état nouveau de l'expérience.⁶⁹

Ce qui précède prescrit encore ceci. Le jeu de va-et-vient constamment repéré entre l'« expérience » et le « sujet », la contemporanéité nécessaire de leurs transformations ou encore – exemplairement – le rapport idéologie (matérialisée dans des appareils d'État) / inconscient (instance de l'appareil psychique), imposent que chacune des trois voies de réflexion soit décrite selon une double perspective (qui n'est dédoublée que par abstraction) :

a) une analyse des lieux et des occasions matériels où passent « objectivement » processus d'assujettissement *et* de (dé)subjectivation ;

une pratique discursive) et essentiellement composé d'un corps vivant (même mutilé), d'une vie psychique (même sotte) et d'une parole (même vide ou silencieuse), chacun surdéterminé par des rapports conflictuels entre forces (passionnelles et affectives, pulsionnelles et volontaires, dites et écrites).

⁶⁸ Conformément à ce qui va suivre, on peut d'ores et déjà définir l'*expérience* comme multiplicité de champs sociaux formant un tout complexe « structuré » (Althusser) ou « normé » (Foucault) à dominante.

⁶⁹ D'un mot, la *subjectivation politique* serait l'événement qui, à la condition de trouver de quoi subjectiver transindividuellement la règle de son auto-nomie – qui est aussi celle de sa finitude –, crée de quoi s'instituer, sans rien céder ni sur son auto-position (spontanéité) ni sur la nécessité de créer sa norme propre (discipline).

b) une analyse de ce qui dans l'individualité offre « subjectivement » prise aux processus d'assujettissement *et* de (dé)subjectivation.

Autrement dit, il faut savoir 1. a) ce qu'est et comment circonscrire une expérience, générale ou restreinte (un champ), une pratique ou un discours, mais du même coup 1. b) un corps, une vie psychique, un usage de la parole ; et corrélativement, 2. & 3. a) ce qu'est et comment circonscrire *et intensifier* un changement objectif, une modification de notre expérience, mais aussi 2. & 3. b) les vecteurs de transformations subjectives, corps collectif, trouée de la vie psychique, événement discursif. Toute tentative de réduire la pensée philosophique française des années soixante et ses prolongements à une déconstruction de la catégorie de sujet ne pouvant s'achever qu'en un retour en forme d'allégeance à son concept classique apparaîtra désormais telle qu'en elle-même : une opération strictement idéologique et, en deux mots, parfaitement frauduleuse⁷⁰.

3. Figures de l'épistémologie : pensée, rupture, totalité (Althusser et Foucault)

Un rapprochement opéré entre Althusser et Foucault doit avant tout mettre en évidence le point à partir duquel s'éclairent leurs divergences : une volonté analogue de prolonger le style épistémologique qui était celui de Bachelard et de Canguilhem⁷¹. Il y va bien, pour Althusser et Foucault, d'un essai de forger des outils épistémologiques rigoureux de façon à interroger la prétention d'ensembles discursifs à faire science. À ce compte, ce sont surtout leurs travaux respectifs des années soixante qu'il conviendrait de comparer, quand chacun crée sa propre approche théorique de l'historicité de la connaissance et du savoir, soit sous le masque de l'archéologue, ce « positiviste heureux⁷² », soit par la création d'un véritable traitement

⁷⁰ Voir le livre heureusement déjà ancien de L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988.

⁷¹ Pour une approche du « style français » en épistémologie et sa position spécifique dans l'histoire des sciences en général, voir J.-F. Braunstein (éd.), *L'histoire des sciences. Méthodes, styles, controverses*, Paris, Vrin, 2008, p. 14-19, 93-102. Sur le cas de Foucault, voir notamment R. Machado, « Épistémologie et archéologie », dans Coll., *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1988, p. 15-32 ou, plus récemment, A. I. Davidson, « Épistémologie et archéologie : de Canguilhem à Foucault », dans *L'émergence de la sexualité. Épistémologie historique et formation des concepts* (2001), trad. P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2005, p. 327-349.

⁷² Voir par exemple M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 172.

épistémologique⁷³ » de Marx fondé sur une conception de « la connaissance comme production⁷⁴ ».

Or il est vrai, Foucault le dira, que cette interrogation épistémologique est intrinsèquement liée à une enquête portant sur les modes de constitution du sujet (voir tout le motif – bachelardien – d'une co-naissance du sujet de et dans l'objectivité scientifique). Aussi le point d'accord avec Althusser sera-t-il désigné comme « une certaine urgence de reposer autrement la question du sujet » dont le thème directeur était sans doute : « Est-ce qu'au fond une science ne pourrait pas être analysée ou conçue [...] comme un rapport tel que le sujet soit modifié par cette expérience ?⁷⁵ ». Critiquer le sujet classique, le déconstruire pour identifier les modalités pratico-discursives de sa production, ce geste trouvait son lieu d'élection dans une mise en question historique (matérialiste) de l'historicité du savoir ; ceci parce qu'un tel geste, loin de se résoudre en une coquetterie formaliste, devait trouver son point d'achèvement dans d'autres expériences possibles du rapport sujet/savoir. Si les pages précédentes ont mis en évidence la matière première théorique exploitées par les auteurs de l'*Esquisse* lors de leur mise en question des privilèges du sujet, on comprend désormais pourquoi l'objet premier d'application de leur « épistémologie matérialiste⁷⁶ » fut une « économie restreinte des savoirs ». Il faudrait pour vraiment fonder ceci mener systématiquement le parallèle suggéré entre Althusser et Foucault. Ne pouvant réellement m'y consacrer dans les limites de cet article, je me bornerai à indiquer les lieux textuels et conceptuels à partir desquels ce travail devrait être mené.

a) Pensée et idéologie

Le point de départ obligé est donc l'insistance commune d'Althusser et Foucault à offrir une définition neuve de la « pensée » pour l'interroger en direction de ses conditions de possibilité proprement historiques, de ce que comme telle elle rend pensable et,

⁷³ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », p. 252.

⁷⁴ L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », dans *Lire Le Capital*, p. 17 ou « Soutenance d'Amiens », dans *Positions*, p. 167.

⁷⁵ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (1980), dans *Dits et écrits*, t. 2, p. 871, 873.

⁷⁶ L'idée d'une « épistémologie matérialiste » est au centre des premiers textes du Groupe de Recherches Matérialistes, voir spécialement G. Sibertin-Blanc, S. Legrand, « Introduction générale : vers le matérialisme » (consultable en ligne sur le site www.europhilosophie.eu). C'est sans doute que la philosophie qui ne cède pas sur l'exigence du marxisme – penser « du point de vue des souffrances éliminables » – doit toujours correspondre à un travail « qui implique l'assimilation des savoirs déterminés, leur analyse, leur insertion en des problématiques mobiles, leur intériorisation au mouvement des pratiques » (A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996, p. 20).

corrélativement, de ce qu'en creux elle désigne comme impensable. Il s'agit, au fond, de penser moins la pensée comme faculté intime d'une subjectivité transcendante principielle et fondatrice que les conditions socio-historiques qui déterminent la pensée comme matérialité, la distribuent en pratiques et en discours, découpent un champ du pensable et, partant, délimitent les positions possibles d'effets de subjectivité. Pour Althusser, le texte de référence est à chercher dans le chapitre introductif de *Lire Le Capital* :

La « *pensée* » dont il est ici question, n'est pas la faculté d'un sujet transcendantal [...]. Cette pensée est le système historiquement constitué d'un *appareil de pensée*, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale [...]. C'est ce système défini [...] qui assigne à tel ou tel sujet (individu) pensant sa place et sa fonction dans la production des connaissances [...]. C'est cette réalité déterminée qui définit les rôles et fonctions de la « *pensée* » des individus singuliers, qui ne peuvent « penser » que les « problèmes » déjà posés ou pouvant être posés [...] [L]a pensée est un système réel propre, fondé et articulé sur le monde réel d'une société historique donnée.⁷⁷

Ce point fait directement écho à la théorie de l'*épistémè* de Foucault, définie comme « ce qui, dans la positivité des pratiques discursives, rend possible l'existence des figures épistémologiques et des sciences » pour une formation historique donnée.⁷⁸ Plus généralement, Althusser rejoint ici les « systèmes de pensée » dont Foucault se proposait d'étudier l'histoire, et que Jules Vuillemin caractérisait comme « formations pluralistes et contingentes » qui « assignent un cours réglé quoique non immédiatement visible aux pratiques et aux spéculations des hommes⁷⁹ ». La « *pensée* » n'est à chaque fois que « le jeu des déterminations matérielles, des règles de pratiques, des systèmes inconscients, des relations rigoureuses mais non réfléchies » qui réserve « une place déterminée et vide⁸⁰ » où un individu quelconque trouve le lieu de son devenir-sujet. D'une formule, « éliminer le sujet en gardant les pensées », le programme que Vuillemin désignait en 1969 comme celui de Foucault, paraît exactement valoir pour Althusser.

J'ajoute que ce point de départ devrait être exploré en prenant garde à deux choses. Premièrement à la méthode selon laquelle est investiguée la « *pensée* » (soit selon un

⁷⁷ L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », p. 41-42.

⁷⁸ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 260.

⁷⁹ J. Vuillemin, « Rapport pour la création d'une chaire d'*Histoire des systèmes de pensée* [au Collège de France] » (1969), dans D. Éribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris, Champs Flammarion, 1991, p. 369.

⁸⁰ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, respectivement p. 25, 131.

mode kantien hétérodoxe) : il s'agit toujours – suivant l'expression d'Althusser – de rompre avec « une théorie analytico-téléologique » pour demander aux concepts quels sont leurs « titres théoriques » et éprouver leur légitimité⁸¹ (comme Foucault le fait par exemple avec les notions d'œuvre ou d'auteur) ; ce qui implique d'interroger un ensemble discursif non selon les catégories d'influence ou de filiation, mais comme un système – ou « un tout réel » (Althusser) –, auquel il faut poser la question de son unité, laquelle réside « dans le système [pratico-discursif] qui rend possible et régit [sa] formation⁸² ». Deuxièmement, cette subordination du sujet de la pensée au profit de la pensée comme pratique matériellement déterminée dans l'élément de l'histoire permet de comprendre qu'Althusser, comme Foucault, rompt avec la problématique transcendantale de l'origine pour faire apparaître celle d'un *Beginn* strictement empirique⁸³ – c'est dire qu'« *on ne choisit pas son commencement*⁸⁴ » ni la nécessité de sa contingence.

Soulevant le thème althussérien de la pensée, convoquant également Foucault, c'est un passage de l'article « Sur le jeune Marx » qu'examine pour sa part É. Balibar, passage dans lequel ce concept de « pensée » fait directement signe vers ceux d'« idéologie » et de « problématique » : « Il faut aller jusqu'à la présence de la *possibilité de ses pensées* : jusqu'à sa *problématique*, c'est-à-dire jusqu'à l'unité constitutive des pensées effectives qui composent ce domaine du *champ idéologique* existant, avec lequel un auteur singulier s'explique dans sa propre pensée⁸⁵ ». Le lieu de la possibilité du pensable est chez Althusser immédiatement rabattu sur celui de l'idéologie. « Ne pas choisir son commencement » signifie que tout effort de pensée (scientifique ou philosophique) s'arrache sur fond d'un champ idéologique lui-même en rapport avec le champ social de la production dans son ensemble : le champ idéologique, dans une profonde inconscience de soi, détermine en lien avec un ensemble de problèmes réels une problématique fondamentale et obligée qui l'unifie, et dans laquelle une pensée neuve creuse ses propres problèmes, en un écart valant pour conquête, jamais

⁸¹ Voir par exemple L. Althusser, « Sur le jeune Marx », dans *Pour Marx*, p. 56 sq. La question de *L'archéologie du savoir* est celle de « l'usage légitime » (p. 162) possible d'une série de notions à partir desquelles repérer les *conditions* de possibilité, tracer les *limites* et définir l'*unité* d'ensemble d'énoncés, une fois critiqués leurs vecteurs d'unification « dogmatiques » (œuvre, auteur, filiation).

⁸² M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 99 ; L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », p. 5.

⁸³ Voir W. Montag, « "Foucault et la problématique des origines" : *Folie et déraison* lu par Althusser », *Actuel Marx*, n° 36, Paris, PUF, 2004, p. 63-86.

⁸⁴ L. Althusser, « Sur le jeune Marx », p. 60 : « Marx n'a pas choisi de naître à la pensée et de penser dans le monde idéologique » de l'Université allemande de son temps. D'un mot, l'idéologie « en général le philosophe *pense en elle sans la penser elle-même* » (p. 66).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 62. Voir É. Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser » (1977), dans *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p. 35-37.

achevée, d'un terrain nouveau, où l'idéologie apparaît comme telle. Pour sa part, Foucault use du concept d'idéologie de façon plus restreinte, dans un sens proche de Canguilhem⁸⁶. Il lui assigne une fonction spécifique dans son rapport à la science, comme élément constitutif du savoir pour une formation historico-discursive.⁸⁷ Reste qu'apparaît dans les deux cas le fait que penser est d'abord penser dans un certain milieu spécifiant le pensable qui lui-même demeure non pensé ; et que la science, la philosophie ou l'archéologie s'introduisent dans cet élément comme autant de fissures, de ruptures.

b) Discontinuité et écart

Il faudrait donc sur cette voie faire toute sa place au concept de discontinuité et, plus spécifiquement, à ceux de « rupture » ou de « coupure » (épistémologique). Foucault lui donnait sa pleine amplitude, à nouveau dans l'introduction de *L'archéologie du savoir* : la discontinuité, « à la fois instrument et objet de recherche », ne peut être « simplement un concept présent dans le discours de l'historien » puisque celui-ci « en secret la suppose » ; et de fait, « d'où pourrait-il parler [...] sinon à partir de cette rupture⁸⁸ » ? Je ne peux pas rentrer dans le détail des variations infligées par Althusser à la notion bachelardienne de « rupture épistémologique »⁸⁹, ni aux déplacements conjoints qui affectent celle-ci et celle d'idéologie, l'idée d'une « coupure continuée » équivalant peut-être finalement à celle d'une « coupure impossible »⁹⁰. Je me contente d'indiquer que dès *Lire Le Capital*, Althusser relativise l'intérêt des notions de (dis)continuité (« qui résument le plat mystère de toute histoire ») en s'appuyant paradoxalement sur *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*⁹¹ ; si bien que ce que Foucault écrit en général de la discontinuité (« instrument et objet ») paraît à bien des égards correspondre à ce qu'Althusser nomme plus précisément rupture : c'est

⁸⁶ Voir G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », dans *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1999, p. 33-45.

⁸⁷ C'est donc l'idéologie spécifiquement « scientifique » qu'interroge alors Foucault – sens que n'ignorait du reste pas Althusser, comme Foucault le relève dès l'introduction de *L'archéologie du savoir*. Voir respectivement M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 249 sq. et p. 12. Il faudrait enfin sur ce point voir si l'analytique foucauldienne du pouvoir, loin de mettre à contribution l'idéologie dans l'acception d'Althusser, ne la critiquerait pas même en certains endroits).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁹ Voir É. Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser », *art. cit.*

⁹⁰ Voir I. Garo, « La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser », dans J.-C. Bourdin éd., *Althusser : une lecture de Marx*, p. 31-56.

⁹¹ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », p. 289.

une telle coupure qu'il opère dans le continu de son propre champ discursif, c'est elle dont il produit la théorie et qu'il utilise comme instrument pour lire Marx, c'est elle aussi qu'il repère chez ce dernier comme site primordial – la coupure est bien ce qu'il doit supposer et effectuer pour tenir son propre discours. Comment s'étonner dès lors que la « discontinuité » soit ce qui prescrive à l'archéologie de « penser la différence » et à l'épistémologie althussérienne du marxisme de faire apparaître des « différences spécifiques »⁹² ?

Plus largement, ce dont sur ce point il conviendrait de dresser la comparaison systématique, ce sont deux styles de la pensée (de la pensée même) ordonnés au motif de l'écart – « au double sens de distance et de décalage », comme l'écrivait Canguilhem⁹³. On peut définir ce que Foucault nomme à la fin de sa vie « travail critique de la pensée sur elle-même⁹⁴ » comme l'écart que la pensée introduit à l'égard d'elle-même, dans la matérialité de son histoire, de façon à faire apparaître sa propre historicité au titre de problème. « Torsion et [...] redoublement », « issue et [...] ressaisie de soi-même »⁹⁵, l'écart critique – auquel s'ordonne la possibilité même de l'histoire de la pensée telle que pensée par Foucault – n'est rien d'autre que ce qu'il nomme « problématisation »⁹⁶. Plusieurs voies de recherche s'indiquent à ce point : une comparaison minutieuse des notions de problématisation chez Foucault et de problématique⁹⁷ chez Althusser ; une interrogation conjointe de leur notion respective de critique ; une attention spéciale à leur propension à l'autocritique⁹⁸, essentielle à l'économie de leurs pensées. On toucherait là à ce qui fonde toute rencontre de concepts d'Althusser à Foucault, au nerf commun qui les noue : l'écart à soi de la pensée chez Foucault, comme décalage et prise de distance, n'est rien d'autre que la fonction qu'Althusser assignait à la philosophie, le tracé d'une « ligne de démarcation » pour autant que celle-ci « n'est même pas une ligne, pas même un tracé, mais le simple fait de se démarquer, donc *le vide d'une distance prise*⁹⁹ ».

⁹² Voir M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, par exemple p. 22 ; et L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », par exemple p. 5 ou « Sur le jeune Marx », p. 67.

⁹³ G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », p. 36.

⁹⁴ M. Foucault, *L'usage des plaisirs* (1984), Paris, Gallimard, 2005, p. 16.

⁹⁵ M. Foucault, « Jean Hyppolite. 1907-1968 » (1969), dans *Dits et écrits*, t. 1, p. 808.

⁹⁶ Sur ce thème, voir notamment M. Foucault, « Polémique, politique et problématisation », dans *Dits et écrits*, t. 2, p. 1410-1417 et *L'usage des plaisirs*, p. 22 sq.

⁹⁷ Voir L. Althusser, « Sur le jeune Marx », p. 62 sq. (spécialement note, p. 64).

⁹⁸ Voir, emblématiquement L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1973. Du côté de Foucault, les textes abondent, et ce dès *L'archéologie du savoir*.

⁹⁹ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1968, p. 51.

c) Travail critique et réflexion

Mais ne pourrait-on aller encore plus loin et suggérer que ce qu'Althusser, dans le cadre de son analyse du procès de la pratique théorique, désigne sous le nom de Généralité I, II et III puisse offrir le modèle formel (en forme d'analogie fonctionnelle) du mode même sous lequel s'opère le « travail de la pensée » à suivre Foucault ? Althusser décrit la production d'une connaissance scientifique selon trois instances : Généralité I est la matière première théorique – soit idéologique, soit correspondant à un certain état de la science – qui sera spécifiée ou déterminée au titre de connaissance scientifique, c'est-à-dire au titre de Généralité III, à la condition d'être l'objet d'un travail de transformation, où s'élabore dans la forme d'une « théorie » la critique de Généralité I. Ce travail de « transformation » est ce qu'Althusser nomme Généralité II¹⁰⁰. Or celle-ci, c'est le point essentiel, ne peut pas consister dans le simple développement de la matière première théorique. La différence entre ce qui travaille et ce qui est travaillé est fondamentale : il y va bien, de l'un à l'autre, d'un mouvement d'écart ou de rupture – on dira que « quand la Généralité II travaille sur la Généralité I, elle ne travaille jamais sur elle-même¹⁰¹ ». Si elle était appliquée à certains énoncés de Foucault, l'idée d'une autonomie, voire d'un « primat », du travail de rupture transformatrice, posée par Althusser, permettrait, en l'autonomisant résolument, d'isoler pour mieux le saisir selon son mouvement singulier, « le travail critique de la pensée sur elle-même ». ¹⁰² On trouverait que ce travail sur soi s'opère, à la lettre, sur l'autre de la pensée, soit sur ce qui en elle demeure non pensé : ce qui relève des limites et de l'au-delà de ce qui est pensable en un point de l'espace social et un moment du temps historique donnés.

Sans compter que ce dernier point donnerait à coup sûr de quoi penser le spinozisme (avéré) d'Althusser en accord avec celui (masqué) de Foucault, il faut encore attirer l'attention sur un dernier élément : partons de l'obstination avec laquelle celui-ci définit dans ses derniers textes le travail de la pensée comme un travail de réflexion¹⁰³. Ce qui précède quant au thème du sujet impose que cette « réflexion », si elle s'avère liée à un lieu du subjectif, ne puisse en aucune façon être rabattue sur une figure du sujet

¹⁰⁰ Sur tout ceci, L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », dans *Pour Marx*, p. 186-197. Comparer avec L. Althusser, « Soutenance d'Amiens », p. 165-173.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰² Cela introduirait certes aussi la dimension d'un « travail du négatif » au sein duquel aucun foucaultisme ne retrouverait ses jeunes.

¹⁰³ Voir par exemple M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Dits et écrits*, t. 2, p. 1391 : l'« ontologie critique de nous-mêmes » est un « mode de rapport réflexif au présent ».

définie essentiellement par l'instance de sa conscience – au plus loin, donc, de l'identification kantienne de la *Bewusstsein* et de l'*Überlegung*. Peu de commentateurs se sont affrontés à ce qui constitue une des pensées les plus difficiles de Foucault ; je ne vois que Matthieu Potte-Bonneville pour signaler l'importance de « ce processus réflexif qui peut être dit, à la fois, "sans sujet" et subjectivant¹⁰⁴ ». On pourrait peut-être préciser une telle réflexion de la pensée dans son histoire (au deux sens du génitif) au voisinage d'un Bourdieu. Un tel concept de la réflexion est constamment présupposé par Althusser lors de sa première élaboration du concept de « surdétermination ». La complexification de la contradiction dite « principale » entre Capital et Travail au regard des contradictions multiples [superstructurelles, (trans)nationales] qui l'affectent et la font apparaître comme « déterminante mais aussi déterminée » la qualifie, précisément, comme « surdéterminée »¹⁰⁵. Mais, au sens le plus strict, la surdétermination est la réflexion de ces procès divers au sein de la contradiction elle-même, réflexion effectuée en rapport avec la structure globale et complexe du tout du mode de production. Elle est, d'un mot, « la réflexion, dans la contradiction même, de ses conditions d'existence, c'est-à-dire de sa situation dans la structure à dominante du tout complexe¹⁰⁶ » : on conçoit qu'aucune conscience n'en soit le sujet. Et on pressent peut-être, qu'incidemment, Althusser offre de quoi éclairer un point difficile mais central de l'œuvre de Foucault.

d) Temporalité, totalité et politique

L'ébauche qui précède mériterait à tout le moins d'être reprise systématiquement. Car à la vérité les thèses d'Althusser et de Foucault se complètent utilement. Foucault complexifie la pensée d'Althusser en prolongeant leur critique commune de la catégorie classique de sujet : elle l'ouvre à une pensée différentielle des modes de constitution de l'individu en sujet, et à une description minutieuse des pratiques discursives et de leur pivot, le travail sur soi. Mais certaines thèses althussériennes seraient aussi nécessaires à la cohérence épistémologique et peut-être politique de la pensée de Foucault. Je le montrerai en partant du problème de la temporalité historique.

¹⁰⁴ M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004, p. 238.

¹⁰⁵ L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », dans *Pour Marx*, p. 99.

¹⁰⁶ L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », p. 215 (voir également p. 213 ou 221). Dans la « Soutenance d'Amiens », l'insistance sur un phénomène de « sous-détermination » paraît reléguer au second plan ce concept de réflexion. Notons qu'une réflexion « pré-subjective », en tout cas irréductible à l'instance de la conscience, fait retour dans le système de Badiou, voir *Logique des mondes*, p. 117.

À la suite, notamment, des historiens de l'École des Annales, l'archéologie foucauldienne rompt avec la représentation classique d'une temporalité historique linéaire, continue et homogène : elle met en évidence, d'une formation pratico-discursive à l'autre, l'existence de temps multiples, au développement autonome et aux croisements hasardeux. Ainsi voit-on que les ruptures qui scandent l'histoire du savoir telle qu'exposée dans *Les mots et les choses* ne recouvrent pas celles mises au jour par l'histoire de l'esthétique picturale – le principe épistémique de la représentation, leur pivot à toutes deux, n'est en effet pas destitué au même moment : au début du XIXe siècle, à suivre l'archéologie du savoir, un siècle plus tard, pour une archéologie de la peinture¹⁰⁷. Un des enjeux de *L'archéologie du savoir* est de montrer que l'émiettement du temps de l'histoire en séries de temps distincts n'est pas le dernier mot de Foucault : il tente d'établir la nécessité de nouer ces temporalités disjointes, de tracer « des séries de séries ». C'est, pour l'archéologie, le niveau d'une « histoire générale¹⁰⁸ » : « La description archéologique des discours se déploie dans la dimension d'une histoire générale ; [...] ce qu'elle veut mettre au jour, c'est ce niveau singulier où l'histoire peut donner lieu à des types définis de discours, qui ont eux-mêmes leur type propre d'historicité, et qui sont en relation avec tout un ensemble d'historicités diverses¹⁰⁹ ». Mais est-on certain que Foucault sur ce point satisfasse à ses propres réquisits ? Ne doit-on pas reconnaître que le niveau d'une « histoire générale » ne fera jamais l'objet d'une élaboration théorique rigoureuse dans son travail, pour autant même qu'elle y soit un jour à nouveau évoquée ?

Il faut ici se souvenir du chapitre qu'Althusser consacre dans *Lire Le Capital* à une « Esquisse du concept de temps historique ». À le suivre, la perspective de l'histoire des Annales, pour nécessaire qu'elle soit, est insuffisante : il ne suffit pas de constater « simplement qu'il y a différents temps dans l'histoire¹¹⁰ » et de les juxtaposer ; il faut certes reconnaître l'autonomie de différentes temporalités dans l'histoire, mais il faut encore voir qu'elles ne sont que « relativement autonomes¹¹¹ ». Il importe en fait de les ramener à un certain concept du tout social, d'une totalité systémique. Ce qui doit servir de point de départ à la réflexion, ce n'est pas la pluralité des temps, c'est « la structure spécifique de la totalité » : « La structure du tout doit

¹⁰⁷ Celle-ci est ébauchée dans M. Foucault, « Ceci n'est pas une pipe » (1968), dans *Dits et écrits*, t. 1, p. 663-678. Sur ce point, je me permets de renvoyer à T. Bolmain, « Pratique archéologique, esthétique picturale et temporalité historique chez Foucault », *Sens Public*, 2010, 25 p. (édité en ligne sur le site www.sens-public.org).

¹⁰⁸ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 19-20.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 225.

¹¹⁰ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », p. 279.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 284.

être conçue avant tout propos sur la succession temporelle¹¹² ». Mais, demandera-t-on, quel est ce tout, et comment doit-il être pensé ? La réponse d'Althusser est qu'il s'agit d'un tout structuré selon une unité complexe dont les diverses instances sont elles-mêmes inégalement structurées – on retrouve le concept de surdétermination, où la contradiction proprement économique, d'être médiée par d'autres types de contradictions, n'apparaît déterminante qu'en « dernière instance ».

Défini par Althusser comme « tout complexe structuré à dominante » et toujours déjà donné, ce concept marxien du tout ne trouve à mon avis pas d'équivalent chez Foucault : il est notoire que sa pensée ne se réglera jamais sur la belle sentence selon laquelle « la seule aventure, [...] c'est contester la totalité¹¹³ ». Pourtant, suivant Althusser, seul un concept de la totalité permet de rendre compte des différences spécifiques de chaque temps historique. Il permet « de penser l'indépendance relative de chacune de ces histoires dans la dépendance spécifique qui articule les uns sur les autres les différents niveaux dans le tout social » et d'ainsi « les rapporter au concept de leur différence, c'est-à-dire à la dépendance typique qui les fonde dans l'articulation des niveaux du tout¹¹⁴ ». Sans l'idée de totalité complexe on ne peut penser ni ce « qui raccorde » ni ce qui varie entre ces temps. On aurait là – c'est à vérifier – une explication de la façon embarrassée dont l'archéologie traite les passages et ruptures (voir la récurrence des épithètes tels que « mystérieux » ou « énigmatique ») qui s'opèrent d'un *épistémè* ou d'une formation discursive à l'autre – c'est qu'il conviendrait toujours de les rapporter « comme autant de variations, à la structure du tout qui [...] commande directement la production de ces variations¹¹⁵ ». Sans même interroger les figures éventuelles de l'invariant selon Foucault, on devine déjà que la conception althussérienne de la totalité paraît bien faite pour poser à nouveaux frais certains de ses problèmes épistémologiques. Mais il est aussi possible que ce point soit indispensable à un certain mode de pensée de la politique, que ne rencontrerait pas Foucault.

Deleuze concluait sa lecture de *L'archéologie du savoir* en repérant dans ses derniers développements « un appel à une théorie générale des productions qui doit se confondre avec une pratique révolutionnaire¹¹⁶ ». On sait que l'inoculation de la pratique

¹¹² *Ibid.*, p. 282.

¹¹³ G. Debord, « Critique de la séparation » (1961), dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006, p. 544.

¹¹⁴ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », p. 285.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 280. Ceci ne signifie naturellement pas, ainsi qu'y insiste justement É. Balibar, que le tout althussérien est lui-même un invariant ; ce serait d'ailleurs, selon lui, de proposer « une théorie de la discontinuité sans invariance », qu'Althusser se distinguerait de la perspective de Les mots et les choses. Voir É. Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser », p. 36.

¹¹⁶ G. Deleuze, *Foucault*, p. 22.

dans le discours devait finalement déplacer Foucault vers le champ de la pratique en général envisagée sous le signe d'une analytique du pouvoir. La richesse de cette approche – qui constate l'impossibilité de désigner un lieu central ou dominant du pouvoir et, corrélativement, un site et un mode privilégiés d'opposition à celui-ci – a néanmoins pour contrepartie de se focaliser sur des foyers de résistance et de lutte toujours partiels (dits « micro-politiques »). N'est-ce pas alors le moment de se souvenir qu'à suivre Althusser le concept de « tout complexe structuré à dominante » n'est rien de moins que la condition préalable de toute *prise* politique, aussi bien d'un point de vue théorique (nécessité de la politique) que pratique (effectivité de la lutte). Je me contente de le citer : « Comment rendre compte de la nécessité de passer par le niveau distinct et spécifique de la lutte politique, si elle n'était [...] pas [...] le point nodal stratégique, dans lequel *le tout complexe* [...] *se réfléchit* ? ». Qu'est-ce à dire, sinon que le concept d'une surdétermination du tout « implique *une lutte réelle, des affrontements réels situés en des lieux précis de la structure du tout complexe* »¹¹⁷, lesquels tendent au final à révolutionner la totalité du tout social lui-même ?

Mais Foucault n'était ni communiste – sinon un fort bref moment (en 1950, en lien avec Althusser) – ni militant révolutionnaire, et la contestation du tout social lui paraissait moins urgente qu'un travail « micropolitique » – au reste très estimable – mené sur des objets de lutte partiels (prison, sexualité, etc.). Ce qui précède suggère toutefois qu'il ne serait pas inutile de réserver à *L'archéologie du savoir*, à partir d'Althusser, le même sort que celui fait par d'autres à *Surveiller et punir* à partir de Marx : démontrer la nécessité d'une conceptualité marxienne pour mettre en cohérence l'œuvre de Foucault avec ses énoncés épistémologiques et politiques les plus radicaux.¹¹⁸ Il est désormais avéré que nos deux auteurs se complètent utilement : les travaux de Foucault permettent de penser bien plus loin qu'Althusser les modalités les plus concrètes de production du sujet à titre d'être assujetti ; mais ce dernier lègue à Foucault ce qui lui manque, une conception de l'expérience dont les divers segments sont enfin liés dans le concept d'une totalité complexe.

4. Politisation et finitude (Balibar)

« Personne ne pense plus que la réalité d'une vie commune [...] dépende de la mise en commun [...] de cette sorte de crispation extatique que répand la mort¹¹⁹. »

¹¹⁷ L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », p. 221, 222.

¹¹⁸ Voir S. Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx*, n° 36, Paris, PUF, 2004, p. 27-43.

En cherchant en quelque sorte à débattre sur les conditions mêmes du débat, j'ai dégagé la constellation conceptuelle qui forme la matière première et la condition de possibilité théoriques de l'*Esquisse* considérée comme essai d'épistémologie matérialiste du sujet social de la connaissance. Le développement précédent nous autorise à en venir pour conclure au point (presque) final : la conception de la politique du subjectif qui s'induit des postulats théoriques de l'ouvrage.

L'*Esquisse* s'appuie sur Foucault lorsqu'il pose qu'une « définition du politique » donnée *a priori* fonctionne comme « écran » à l'égard d'un ensemble de « mouvements » virtuellement porteurs d'une politisation nouvelle de l'expérience. C'est pourquoi « repolitiser le champ du savoir » signifie : laisser place aux « mouvements concrets (théoriques et pratiques) » qui comme tels et « immédiatement » constituent « une politisation réelle¹²⁰ ». Je l'ai dit, la « politique » correspond en ce sens au mouvement même de déterminations réciproques d'une rupture dans l'expérience et d'une transformation du sujet. La politique n'est que la trajectoire d'une politisation portée par un sujet qui y trouve le lieu de sa spécification proprement politique. D'être immanente à la politisation, la politique paraît tautologique : est politique ce qui politise. Or l'*Esquisse* est à cet égard en parfait accord avec Foucault. La place de la politique est celle d'un entre-deux, où la transformation de l'expérience se renverse dans une transformation du sujet, et inversement : « L'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'"agonisme" entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, sont une tâche politique incessante ; [...] c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale¹²¹ ». Transformation de soi entée sur la transformation du monde, trajectoire d'une contestation, mouvement d'une « remise en question » comme politisation de l'expérience, telle serait la politique. Mais à ce compte, en est-on quitte avec elle ? Peut-on tenir que la question de l'agir politique, de son sens (aux deux sens du terme) et de son contenu, se soutient simplement de l'auto-production d'un sujet (alors intégralement productif) entreprise à la faveur d'un déplacement des conditions improductives, c'est-à-dire habituelles, de la (et de sa) production ?

L'article « Émancipation, transformation, civilité » d'É. Balibar donne à penser que non. À rebours de ce qui précède, son objet initial est la politique, objet théorique énigmatique qu'il convient d'affronter comme tel, afin de le problématiser et de mettre au jour les concepts nodaux qui l'articulent : « penser » la politique est un préalable

¹¹⁹ G. Bataille, « Chronique nietzschéenne » (1937), dans *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 486.

¹²⁰ G. Sibertin-Blanc & S. Legrand, *Esquisse*, p. 46-49. De lui poser des questions auquel il ne prétend pas répondre, on voit que cet opuscule est pour ce texte-ci d'abord prétexte (pré-texte).

¹²¹ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 1058.

indispensable si on veut l'agir, la « faire »¹²². Conformément à ce qui précède, le raisonnement s'inaugure de l'affirmation d'une *autonomie* absolue de la politique (au sens d'un travail d'émancipation collectif) accordée à l'affirmation d'une *hétéronomie* complète de la politique (car tout mouvement d'émancipation s'affronte à des conditions qui le déterminent) : en ce sens, la politique, mouvement absolu d'émancipation cependant relatif à un ensemble de conditions, est une *transformation*. En tant que telle, elle rencontre la question du sujet : si « tout concept de la politique implique un concept du sujet à chaque fois spécifique », on nommera alors « subjectivation », « l'individualisation collective qui se produit au point où le changement change »¹²³. Rien de tout cela ne doit nous étonner : on retrouve la contemporanéité (ou « immédiateté ») de la transformation du sujet et du changement dans l'expérience, précédemment identifiée comme la courbe même de la politique au sens de « politisation ». De fait, analysant le texte de Foucault sur lequel je viens de m'arrêter (« Le sujet et le pouvoir »), É. Balibar touche à ce point essentiel : chez Foucault, note-t-il, « la distance entre les conditions et la transformation est réduite au minimum : elles deviennent contemporaines l'une de l'autre ». On ne pourrait mieux dire. Il insiste pourtant sur « l'aporie »¹²⁴ qui grève pareille position, au moins si celle-ci ambitionne de dire le tout de la politique ou d'en faire la condition de possibilité de la « tâche politique » proprement dite. Établir que la production du sujet est à la fois la norme d'une expérience donnée (au sens d'un assujettissement) et le risque qu'affronte toute expérience (au sens d'une dé-subjectivation possiblement porteuse d'une subjectivation nouvelle) ne permettrait pas d'agir une politique, ainsi qu'en témoignerait chez Foucault « l'oscillation latente entre un fatalisme [...] et un volontarisme de fait »¹²⁵.

Penser la politique proprement dite ce sera alors penser l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique¹²⁶. Mais tel paraît être le niveau de la réflexion (et de la pratique) que n'affronte *aucun* des auteurs rencontrés jusqu'à présent. Il s'agit maintenant de penser ce qui vient après la « politisation », ce qui inscrit matériellement et symboliquement dans le temps, dans l'espace, dans l'identité, le déplacement auquel le partage initial du politique et du non politique a été soumis, soit le sens d'un agir politique irréductible à l'auto-production du sujet politique qui défaisait les conditions de sa production habituelle à l'occasion d'une transformation de et dans ces conditions mêmes. Notons qu'à suivre É. Balibar cette question, pour être

¹²² É. Balibar, « Émancipation, transformation, civilité », p. 409. Le texte est repris en tête du recueil *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1996.

¹²³ *Ibid.*, p. 423.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 431.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 426, 432.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 433 sq.

correctement posée, suppose que soit re-pensée la condition d'universalité du mouvement émancipation/transformation, de l'inscrire sous un concept de la « civilité » et, malgré tout, peut-être, dans la forme d'un État.¹²⁷

La subjectivation politique ne pourrait en tout cas pas être réduite à un pur mouvement d'émancipation qui s'oppose pour les transformer aux limites ou conditions qui le déterminent, fût-ce au gré de leurs propres transformations. Ce qu'indique É. Balibar est la nécessité de penser quelque chose qui du sujet politique ne soit pas réductible au strict mouvement de politisation, ce qui du sujet reste par-delà elle, ou lui résiste. Il s'agit pour lui de souligner l'insuffisance de ce qu'il identifie comme l'essence même de la politique marxienne (qui sans doute paie par là son tribut à l'idéalisme allemand) eu égard à son orientation non utopique, soit le communisme tel que *L'idéologie allemande* en donne la définition, « mouvement réel qui abolit l'état existant », définition « la plus sobre », car *purement négative*, à laquelle selon lui se rattache aussi Althusser (« par sa critique radicale des schèmes de la périodisation et de la transparence¹²⁸ »), et à laquelle il est clair que J. Rancière et A. Badiou continuent en dernière analyse de souscrire. Ce à quoi conduit alors Balibar n'est rien d'autre que l'exigence de penser l'aporie de la politique ainsi conçue, d'une part, et le rapport de la subjectivation politique en général à quelque chose que nous devons bien nommer « finitude », de l'autre.

Aporie n'est pas inanité : « aporétique » se dit chez lui d'une pensée ou d'une pratique à la fois nécessaire et impossible et ouvre à leur problématisation à nouveaux frais¹²⁹ – emblématiquement, quand il se résout en une « politisation », le concept de subjectivation politique sera dit « aporétique ». Ce concept est *nécessaire*, d'abord de ce qu'il rompt avec toute orientation utopique de la pensée pour se brancher « immédiatement » sur les rapports de forces actuels. Il est ensuite nécessaire, de ce qu'il brise l'idée que la politique serait la gestion d'un état de fait ou d'un État donné, l'organisation d'une domination par la détention du monopole de la violence légitime, ou une réflexion sur les moyens du bon gouvernement, le meilleur régime, la constitution idéale. Il est nécessaire, enfin, parce que de sa radicalité il défait par indifférence deux objections : d'abord celle – dite « sociale-démocrate » – selon laquelle la politique, comme mouvement de transformation/émancipation doit à sa source être fondée, et qu'elle doit se donner pour horizon la conformité maîtrisée à un

¹²⁷ *Ibid.*, p. 449.

¹²⁸ É. Balibar, « Le non-contemporain » (1988), dans *Écrits pour Althusser*, p. 98-99.

¹²⁹ Voir, par exemple, É. Balibar, « Les universels », dans *La crainte des masses*, p. 438. D'une façon générale, pour une critique qui identifie, sans doute de façon excessive, Badiou, Rancière et Balibar, mais suscitée par des questions identiques aux nôtres, voir S. Žižek, « Le malaise dans la subjectivation politique », *Actuel Marx*, n° 28, Paris, PUF, 2000, p. 137-152.

programme établi *a priori* ; ensuite celle – dite « anarcho-gauchiste » – selon laquelle ce mouvement doit ouvrir à la réconciliation infinie de l'humanité avec elle-même. Mais de reprendre tout à la racine, d'être aussi pur que le vide de la négativité même, ce concept se signale aussi comme *impossible*. Il n'enveloppe en effet aucune thèse sur la discipline, l'organisation ou la représentation, sur le problème du régime et de sa définition (qu'est-ce que le communisme, qu'est-ce que la démocratie ?), sur l'usage de la violence, ni sur la question de la fondation (fût-ce pour y découvrir un abîme) ou celle de la finalité (même pour la dire « sans fin ») : il ne dit rien, enfin, ni des tensions irréconciliables qui parasitent toute subjectivation, ni de la mortalité qui l'habite.

Cependant, de toucher à l'impossible, la subjectivation politique en son aporie nous ouvre à ce qui apparaît, pour finir, comme le point décisif : la pensée de sa finitude. É. Balibar repère ce dernier thème d'abord chez Althusser. Si la question de la politique marxienne est par excellence celle de savoir « comment rompre de l'intérieur avec le courant même de l'histoire », la réponse proprement communiste est animée d'une tension certaine : « Il faudrait que le communisme soit à la fois un "mode de production" défini, et la "destruction" universelle, infinie, de toutes les formes de la sujétion humaine ». Cette tension s'interprète de multiples façons : É. Balibar en prend occasion pour opposer Althusser à Lukacs. Si *Histoire et conscience de classe* insiste selon lui sur une désaliénation totale où le prolétariat, Sujet de l'histoire, de ce qu'il est conscience pratique de faire cette histoire, peut éclore à lui-même comme pure et transparente conscience de soi, il apparaît en revanche que pour Althusser « la pratique [...] est à jamais irréductible à la conscience » – et la thèse selon laquelle l'idéologie persévérerait dans une société sans classe est bien faite pour conclure à une « limitation structurale » ou une « finitude »¹³⁰, à « l'existence de *limites* intrinsèques à la connaissance et à la politique »¹³¹.

É. Balibar précise sa pensée dans un texte fondamental, déjà mentionné, intitulé « Les universels ». Celui-ci propose d'analyser l'équivocité dite « constitutive » du concept d'universel. Il distingue trois acceptions : l'universel réel (effectivement réalisé sous la forme « mondialisation »), l'universel fictionnel (norme hégémonique de l'humain en fonction de laquelle le petit d'homme, d'y souscrire, devient sujet, et plus précisément sujet « normal »), enfin l'universel idéal. L'universel idéal se manifeste lorsqu'un sujet revendique le droit d'un devenir-sujet a-normal particulier (exemplairement le mouvement féministe) et que cette revendication est proférée dans la forme d'une exigence d'égalité et de liberté absolues, c'est-à-dire lorsque ce droit, quoique essentiellement lié à une situation spécifique et non pas générique, s'assigne pour seule forme possible une liberté valant sans exception pour tous (c'est ce qu'É. Balibar

¹³⁰ É. Balibar, « Le non-contemporain », p. 100-101.

¹³¹ *Ibid.*, p. 111.

nomme une revendication d'« égaliberté »). En ce sens, le spectre d'une universalité idéale hante tout universel fictionnel normalisant : il est à sa fondation, puisque tout ordre naît historiquement et ontologiquement d'un désordre (c'est ce que Kant savait autant que Canguilhem), mais il est ce que ne peut que refouler ou dénier l'imposition durable de l'universel comme fiction¹³². Reste que l'émergence de l'universel idéal va toujours de pair avec l'introduction de « la notion d'un *inconditionné* dans le champ de la politique¹³³ ». On le voit : c'est en fait la politique comme pure émancipation (dans son autonomie rigoureuse) que nous retrouvons ici placée au fondement de l'hétéronomie de la politique. Mais ce n'est pas tout. Certes, la politique transformatrice se soutient d'un inconditionné, l'exigence d'égaliberté, qui est « en elle-même infinie », et qui renvoie « la subjectivité [à] sa propre "infinité" »¹³⁴ ; pour autant, cela ne signifie pas que les expressions multiples de l'universalité idéale doivent s'accorder ou s'unifier (et d'expérience on sait bien que ce n'est pas le cas) : c'est qu'il faudra toujours reconnaître « un trait de finitude affectant la constitution même de l'idéal d'*humanité* ». L'unité ou la consistance de la politique – soit ce que je nommerai sa subjectivation proprement dite, l'après-coup (*nachträglich*) du pur geste de dé-subjectivation – ne peut se déduire du mouvement de l'histoire ou des transformations réciproques de l'expérience du sujet et du sujet de l'expérience : « elle doit être construite »¹³⁵. Pour le dire nettement, l'autonomie de la politique, son impulsion émancipatrice, la source de toute transformation des conditions de son hétéronomie s'indexe toujours sur un passage à la limite, une percée vers l'infini ; mais l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique, où l'action politique trouve les lieux matériels et symboliques de son développement consistant, bute directement sur le problème de sa finitude. Si la subjectivation politique procède bien d'un passage à l'infini, elle culmine à dire vrai dans l'épreuve de sa finitude – c'est là son risque et sa chance, au moins si l'on parvient à penser cette finitude dans sa positivité même.

É. Balibar compris, la subjectivation politique, dans son premier geste de dé-subjectivation – soit la politique proprement dite comme effort de « politisation », effraction de l'égalité dans une situation de mésentente, procédure collective de pensée à la grâce d'un événement singulier, mouvement absolu/relatif d'émancipation/transformation, etc. – renvoie primordialement toujours à quelque chose de l'ordre de la négation : du motif de la soustraction à celui de destruction, l'ensemble des philosophèmes envisagés ici, de ce qu'ils articulent l'idée d'une modification transformatrice (vers plus de liberté, d'égalité, de puissance commune,

¹³² Sur tout ceci, É. Balibar, « Les universels », p. 441 sq. (la notion d'« *insurrection* fondatrice » est avancée p. 442).

¹³³ *Ibid.*, p. 443.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 453, 442.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 454.

etc.) de l'expérience du sujet (individuel ou collectif) à la faveur d'une modification de et dans son expérience, font bien prioritairement signe vers un travail du négatif – c'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la fortune actuelle des recours à Hegel (lacanisé en proportions variables) dans la pensée philosophique de la politique réputée radicale (de J. Butler à A. Badiou). La subjectivation politique émerge à même une dé-formalisation – un décrochage, un décollement – des conditions qui déterminent les formes habituelles de l'identité subjective, et commence donc par l'expérience d'un dés-assujettissement. Sur cette base générale commune, chacun y va naturellement de sa particularité théorique. En s'attachant à la façon dont les uns et les autres d'une part réfléchissent le lien d'une subjectivation politique à la limite – ou conditions (sociales) – qui la détermine et, d'autre part, plus généralement, se rapportent au thème de la finitude ou de la mortalité, on pourrait peut-être, sous les deux noms propres cités à l'instant, distinguer deux paradigmes actuels de la philosophie de la politique d'émancipation quand elle se règle sur le concept de subjectivation.

5. Vers une politique d'après la finitude

J. Butler serait alors l'archétype d'une définition de la politique comme rapport de subjectivation « spasmodique » à ses limites et conditions. Tout le problème de J. Butler est de trouver un mode de mise en question de la loi – qui, en l'assujettissant, fait de l'individu un sujet – restant compris dans les limites de cette loi (sans quoi il y aurait purement et simplement perte de l'identité, ce qui ne serait pas exactement viable). D'où son insistance sur les phénomènes de déplacements et de retournements parodiques (de catachrèse), entrepris aux limites de la loi, lesquels sont toujours marqués d'une insondable mélancolie, et portés par un travail de deuil interminable, liés à la perte de l'objet primordial du désir sur laquelle fait fonds le procès d'assujettissement. Pour le dire brutalement, penser des normes limitatives (au dehors toujours plus intime) occasionnant par leur bougé un bougé des positions subjectives qu'elles produisent, selon un mouvement de contestation qui ne peut être qu'intérieur à cela même qui est contesté, aboutit sans doute à une pensée de la résistance exactement coextensive à ce qui la contraint, et confortablement assurée d'aujourd'hui ne pas se soumettre à ce qu'elle acceptera mieux demain¹³⁶. La position d'un Badiou

¹³⁶ Je renvoie à nouveau à J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit. ; on lira également, par exemple, G. Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Paris, Vrin, 2007 (et, du même, « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx*, n° 36, Paris, PUF, 2004). On peut aussi penser au ton général d'une revue comme *Vacarme*, aux Éditions Amsterdam et, en amont, s'il le faut, à *Empire*. Une OPA idéologique en ce sens avait été lancée sur l'œuvre de Foucault dès F. Ewald, « Un pouvoir sans

paraîtra par contraste séduisante. Celui-ci ne renonce certes pas à penser la subjectivation politique sous conditions, à médier son autonomie absolue d'une hétéronomie radicale : il n'y a de politique que pour autant que l'éclair d'un événement singulier strie et bouleverse un état de chose donné, et qu'il laisse dans son sillage la trace d'une vérité dont un corps, qui en est d'abord saisi, va témoigner dans un monde, de ce qu'il décide de lui être fidèle, de le traiter point par point en ses conséquences. Dans le système d'A. Badiou, cette dimension d'un certain « subir », qu'on dirait essentiellement nécessaire à une décision active ultérieure, va de pair avec une méditation sur l'échec des événements politiques récents (de la Commune de Paris à la Révolution Culturelle). Cependant, le rapport d'une subjectivation politique aux limites qui le spécifient est d'une négativité nettement plus radicale que dans le cas précédent : elle brise et bouleverse, ouvre à une révolution des conditions habituelles qui forment la limite d'une situation donnée, à une transgression qui n'a plus rien d'interne à leur système – rapport non plus spasmodique, mais d'insurrection. En ce sens, le sujet parvenu à ce point vit selon Badiou « en immortel » : il s'expose à l'éternité des vérités et déclare inessentiel la dimension mortelle qui lui échoit en tant qu'être naturel (animal humain). La politique est donc toujours d'« après la finitude », et celle-ci n'est que le thème d'élection du « matérialisme démocratique », le supplément d'âme malheureuse du capitalisme parlementaire qui toujours réduit l'humain à sa nature biologique – là contre, une pensée des vérités politiques affirme sans fausse pudeur, avec joie sans doute, les droits de l'absolu et de l'infini sur la pensée et l'action¹³⁷.

Ces deux paradigmes – que je caricature quelque peu afin de les faire fonctionner comme tendances idéaltypiques de la pensée philosophique actuelle de la politique – ont été justement critiqués par d'autres.¹³⁸ Si l'on me permet de tenter d'articuler un

dehors », in Coll., *Michel Foucault philosophe*, p. 196-202.

¹³⁷ Je renvoie à nouveau à A. Badiou, *Logique des mondes*, op. cit. ; on lira également, sur le problème de la mort, outre son *Éthique*, Caen, Nous, 2005, l'opuscule *D'un désastre obscur. Droit, État, Politique*, Paris, Éd. de l'Aube, 1998, p. 10 : « Je tiens la mort pour un fait, une attestation d'appartenance sous-jacente à la plasticité neutre de l'être naturel. Tout meurt, cela veut aussi bien dire : aucune mort n'est événement ». On lira aussi Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

¹³⁸ Voir F. Fischbach, « "Les sujets marchent tout seuls..." Althusser et l'interpellation », dans J.-C. Bourdin, *Althusser : une lecture de Marx*, p. 132-145. En s'appuyant sur Slavoj Žižek, l'auteur montre finement que la conception butlerienne de la résistance à l'assujettissement (qui postule une réserve de possibilités infinie où l'être humain puise de quoi détourner sa production habituelle en tant que sujet) est de part en part idéologique : l'idée d'une telle réserve est précisément « un produit », « un résultat » et « un rouage majeur » de l'assujettissement (p. 134) ; il montre ensuite que la perspective d'un Žižek (qui prône « l'intervention du Réel d'un acte » de sorte que soit ré-affrontée et re-traversée « la négativité radicale » à la racine de tout ordre symbolique), fondée sur un procès de dés-subjectivation on ne peut plus radicale (en désubstantialisant le symbolique le sujet se perd lui-même,

sentiment, je dirais que l'exigence d'absolu constitutive de la politique en général n'autorise pas que soit déniée ce que je nommerai (par antiphrase) le *Faktum* de sa finitude ; et que le capitalisme de cette saison – système-monde sans dehors – n'impose pas d'en rabattre sur les exigences impossibles et inconditionnées. Nous retrouvons ce qui était avancé plus haut : penser l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique, l'agir politique logé dans l'après-coup du mouvement de politisation, est non seulement faire droit à un inconditionné, au tracé d'un infini que marque aux limites d'une situation tout procès d'émancipation, mais également envisager comme problème la finitude de ce procès lui-même et mettre en débat la mortalité qui fatalement le hante. Escamoter ce dernier point, ce serait penser trop court : quoi qu'on en ait, rabattre l'agir politique sur une production de politisation est accepter de s'absorber dans la contemplation fascinée d'une négativité pure – c'est faire l'impasse sur la problématisation et la construction des conditions d'institution possible d'un nouvel ordre de positivité. Par hypothèse, disons qu'une voie possible de réflexion serait de penser la *détermination proprement politique* de ce que Foucault, à la suite notamment de Bataille et du motif de la « transgression », identifiait comme « épreuve de la finitude¹³⁹ » – à proximité d'un certain Kant (et de Sade), plutôt que de Hegel. Afin de plier l'origine littéraire de ce thème en direction d'une détermination politique possible, je suggérerai de le penser en rapport avec trois autres propositions.

p. 140-142), retrouve en fait « la figure même du sujet aliéné tel qu'il est constitué par l'idéologie » (p. 143). Renvoyant dos à dos ces deux paradigmes, F. Fischbach propose pour sa part de « résister à la déréalisation et la désubstantialisation », de « persister autant que possible dans notre être "concret" d'individus naturels, vivants, incarnés » (p. 144-145). J'ai dit plus haut les raisons pour lesquelles il ne me paraît pas profitable (ni possible) de faire l'impasse sur un moment de pure négativité si l'on souhaite penser la subjectivation politique dans sa pleine positivité.

¹³⁹ Voir M. Foucault, « Préface à la transgression », dans *Dits et écrits*, t. 1, p. 269, l'évocation d'« une expérience de la finitude et de l'être, de la limite et de la transgression » [et les pages finales de *Les mots et les choses*, notamment p. 395, l'« épreuve des formes de la finitude dans le langage », une « épreuve » transgressive, à rebours donc de toute pensée phénoménologico-existential où le thème de la finitude se verrait ruminé de façon à la fois inquiète (comme cessation de l'existence) et reconnaissante (comme possibilité de la connaissance)]. On relira les textes politiques de Bataille, notamment ceux datés des années trente. Pour mémoire : « À peu d'exceptions près cependant, de telles simagrées sont devenues la principale raison de vivre, de travailler et de souffrir de quiconque manque du courage de vouer sa société moisie à une destruction révolutionnaire [...]. À quelques pas de la banque, les bijoux, les robes, les voitures attendent aux vitrines le jour où ils serviront à établir la splendeur accrue d'un industriel sinistre et de sa vieille épouse, plus sinistre encore. À un degré inférieur, des pendules dorées, des buffets de salle à manger, des fleurs artificielles rendent des services également inavouables à des couples d'épiciers [...]. La lutte de classes devient au contraire la forme la plus grandiose de la dépense sociale lorsqu'elle est reprise et développée, cette fois au compte des ouvriers, avec une ampleur qui menace l'existence même des maîtres » [G. Bataille, « La notion de dépense » (1933), dans *Œuvres complètes*, t. 1, p. 313, 316].

D'abord avec l'idée d'« un communisme de la finitude », telle que l'avance André Tosel. Prenant son point de départ dans « la critique des limites et des apories de la critique marxienne¹⁴⁰ », sans rien cependant céder de ce qui d'elle est aujourd'hui requis pour critiquer le système-monde capitaliste, cette perspective s'arc-boute sur une conception de la « finitude positive » d'inspiration spinoziste, selon laquelle « il est possible à l'homme mode fini de conquérir des degrés de puissance », de les mettre en commun, et d'ainsi « se libérer sans pour autant espérer coïncider avec la causalité infinie de la nature¹⁴¹ ». Le premier point théorique sera alors de renoncer à penser l'au-delà du Capital sous les espèces d'une téléologie infinie ou d'une maîtrise intégrale de la production – le « communisme de la finitude » positive, ce sera précisément ce qui permet aussi bien « de conjurer le fantasme de la maîtrise » que « de ne pas fétichiser comme condition finale ce qui est forme dépassable de servitude¹⁴² ». C'est-à-dire de détruire à l'horizon de la pensée et de l'action politiques toute forme de certitude, qu'elle s'apparente aux rêveries consolantes de l'infini ou aux ruminations sécurisantes du fini.

On pourrait ensuite préciser le problème de la mise en commun de la puissance que conquiert le sujet sous l'idée de communauté désœuvrée telle que Jean-Luc Nancy a investiguée. Par-delà la « métaphysique du sujet », ce qui fait le commun, ce qui est *en* commun, ne peut qu'être la finitude elle-même, la mort, qui n'est rien de moins que la « vérité » de la communauté : il y a, par la mort, « révélation de l'être-ensemble ou de l'être-avec [...] cristallisation de la communauté autour de la mort de ses membres, *c'est-à-dire autour de la "perte" (de l'impossibilité) de leur immanence*, et non autour de leur assomption fusionnelle dans quelque hypostase collective¹⁴³ ». On le voit, entre Bataille et Heidegger (et partiellement contre eux), Nancy recoupe à un niveau presque ontologique les thèses directement politiques d'A. Tosel. La communauté désœuvrée des êtres finis retrouve bien, à son voisinage, dans la forme d'« une tâche infinie au cœur de la finitude¹⁴⁴ », ce que nous venons d'identifier comme « finitude positive ». Selon la perspective de J.-L. Nancy, logée au fondement de la possibilité même de la politique¹⁴⁵, elle sera l'expérience du partage du commun, de l'« en » de l'en-commun comme tel, une expérience en dernière analyse littéraire, qui se doit d'écrire et d'inscrire, de communiquer, la mort à l'œuvre que partage et qui partage la

¹⁴⁰ A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, p. 9-10.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴² *Ibid.*, p. 39.

¹⁴³ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée* (1999), Paris, Christian Bourgois, 2004, p. 39-40.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 89. Et p. 167, « le geste indéfiniment repris et indéfiniment suspendu de toucher la limite ». On peut penser à M. Foucault, « Préface à la transgression », avançant l'idée d'un « règne illimité de la Limite » (p. 263), ou à G. Deleuze, *Foucault*, et la notion de « fini-illimité » (p. 140).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 99 sq.

communauté : si « c'est l'être *en* commun qui *est* littéraire¹⁴⁶ », le communisme de la finitude doit se dédoubler en un « communisme littéraire¹⁴⁷ ».

Enfin, on pourrait se demander si cette politique ou épreuve de la finitude résolument communiste, et d'essence littéraire, ne devrait pas être pensée en rapport avec l'économie des pulsions et des désirs telles que la psychanalyse la révèle. En tout cas, prenant acte du fait qu'un mouvement d'émancipation, un événement politique, est toujours porté par un désir qui est autre chose que le besoin de satisfaire les fonctions nécessaires à la reproduction biologique de l'animal humain, en un mot qu'« il [n']y a politisation réelle [...] [que] lorsque l'on quitte le plan des intérêts référés à la reproduction de la vie biologique pour passer sur le plan du désir », d'aucuns ont pu suggérer que la politique d'émancipation doit être pensée avec le Freud d'*Au-delà du principe de plaisir*, parce qu'elle a « quelque chose à voir, nécessairement, structurellement, avec la pulsion de mort¹⁴⁸ ». Entendu qu'un sujet politique, à l'instar de l'organisme, « ne veut mourir qu'à sa manière¹⁴⁹ », tout le problème, alors, sera de se hisser à la hauteur des conditions sous lesquelles un tel sujet renverse sa négativité constitutive en une positivité seconde, de trouver les ressources et les moyens de débattre collectivement la mort qui l'habite, pour l'écrire (communisme littéraire) et l'agir (communisme de la finitude), choisir le risque de l'inscrire durablement, matériellement et symboliquement, dans le temps, l'espace, la pensée et l'expérience.

Les quelques hypothèses précédentes indiquent la décision de la pensée de ne pas désertier lorsqu'il lui faut réfléchir l'hétéronomie de l'agir politique que découvre, dans son après-coup, l'auto-production du sujet politique, lorsqu'il s'agit, aussi bien, de penser ce qui doit rester après la dé-subjectivation qu'ouvre la dé-formalisation d'un

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 15, 67, 97 etc., notion finalement réputée équivoque, p. 230. On lira à la suite M. Blanchot, *La communauté inavouable* (1983), Paris, Minuit, 2005, ainsi p. 33 : « La communauté [...] ne serait rien si elle n'ouvrait celui qui s'y expose à l'infinité de l'altérité, en même temps qu'elle en décide l'inexorable finitude » ; on ne sera cependant pas tenu de suivre l'auteur dans sa méditation de Mai 68, en tout cas lorsqu'il avance qu'« il ne faut pas durer, il ne faut pas avoir part à quelque durée que ce soit » (p. 56).

¹⁴⁸ Voir S. Legrand, « Foucault et la théorie du groupe insurrectionnel », p. 7 (conférence prononcée à l'Université de Liège le 27/02/2007 et consultable en ligne sur le site www.europhilosophie.eu).

¹⁴⁹ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, 2010, p. 39. On peut aussi penser à Lacan qui, lorsqu'il réfléchissait sur les conditions du transfert dans l'analyse, indiquait que la relation duelle analyste/analysant se devait d'être subsumée par l'intermédiaire d'un troisième terme, la parole mais portée par « l'instinct de mort », de sorte que l'analyste est amené à réduire l'image de son Moi jusqu'à atteindre au « masque du maître absolu, la mort », et en un mot comme en cent à opérer « la subjectivation de sa mort » (J. Lacan, « Variantes de la cure-type » (1955), dans *Écrits*, t. 1, p. 347).

état de chose donné dans l'expérience, soit la subjectivation politique comprise dans la pleine positivité de sa finitude. Cette décision de ne pas flancher, qui est le point d'honneur de la pensée, révèle un champ d'investigation théorique et pratique qui s'ordonne toujours à ce point : l'expérience d'un passage au dehors témoignant de la frappe de l'impossible et de l'infini mais qui se sait, et qui dès lors se construit, en tant que finie.

Conclusion

L'aspect parfois aventureux ou hâtif de ce texte témoigne de son caractère d'essai et de recherche, et de son lien de dépendance directe à un événement ponctuel de la vie académique adressé aux étudiants. J'y ai trouvé une occasion de retracer la généalogie d'une certaine pensée actuelle du sujet politique, puis de l'interroger pour elle-même. D'où le résultat parfois ambigu de la recherche, à la fois récapitulatif et prospectif (voire programmatique). Plus que jamais en cours, elle est aussi, je l'espère, collective.

Que signifiait éclaircir les présupposés du petit livre qui a servi de pré-texte à cette recherche, mettre au jour sa matière première théorique et sa différence spécifique ? En fait tirer une ligne de force conceptuelle, allant d'Althusser à Foucault, ponctuée des noms de Rancière, Badiou et Balibar, dont l'unité tient à une certaine modalité commune de position de la question du sujet, la destruction de son concept classique (et la destitution corrélative de l'anthropologie et de l'humanisme philosophiques) se renversant en une enquête sur les conditions de la production et de la dépendance d'un sujet assujetti, laquelle pointe finalement la possibilité de subjectivations alternatives elles-mêmes indexées, d'abord et avant tout, sur un travail négateur de dé-subjectivation (déduite d'une dés-objectivation, d'une dé-formalisation des conditions normales de la production). Il m'a paru possible de montrer ensuite que le mode même de position de cette question était comptable d'une perspective spécifiquement épistémologique, telle que Foucault et Althusser l'ont chacun pour leur compte pratiquée, dans des directions à la fois divergentes mais peut-être aptes à se compléter, et qui, en tout cas, recoupent celle de l'*Esquisse* : étudier « la connaissance comme production » (Althusser).

Au total, les figures du « sujet connaissant » qu'ébauche le livre me paraissent s'inscrire exactement dans le champ textuel, conceptuel et thématique que j'ai parcouru, qui lui prescrit sa condition de possibilité et donc aussi, peut-être, sa limite. Celle-ci m'a semblé se concentrer autour du concept de « politique » proposé. Identifié

à un mouvement de « politisation de l'expérience », il correspond au moment de décrochage et de dé-subjectivation nommé à l'instant). Une étude des mêmes auteurs a indiqué qu'un tel concept de la politique, précisément, semble normalement impliqué par la déconstruction épistémologique du sujet classique du savoir : il pouvait apparaître comme leur culmination obligée. À la suite d'une recherche qui s'est risquée à poser un diagnostic d'homogénéité à propos du concept de politique commun à un certain mode de questionnement philosophique (d'obédience marxienne) du sujet, j'ai simplement tenté, à l'aide d'É. Balibar, d'articuler – d'inscrire – un sentiment d'insatisfaction éprouvé face à ce concept. Pour autant, l'idée d'une « épreuve politique de la finitude », problématisée entre marxisme et littérature, même si elle est peu de chose, me paraît ouvrir une voie à la réflexion, un site à partir duquel penser dans sa positivité un moment éminent de l'agir politique – je veux dire l'ouverture, dans son plein déploiement et sa plus grande puissance, au pli négateur du procès de dés-assujettissement, d'une subjectivation politique qui d'être finie serait surtout, pour un temps au moins, viable, et vivante.

L'évocation d'une « épreuve politique de la finitude » est encore terriblement vague. Je ne peux pour finir que proposer de la penser sous l'idée de « subjectivation politique » et simplement esquisser la formule abstraite et générique de cette dernière : soit l'événement qui, à la condition de trouver de quoi subjectiver collectivement la règle de son autonomie, qui est aussi celle de sa finitude, crée de quoi s'instituer, sans rien céder ni sur son auto-position, ni sur la nécessité d'inventer sa norme propre. L'important est aujourd'hui « de promouvoir de nouvelles formes de subjectivité¹⁵⁰ » : gageons que pour vague qu'elle soit, l'idée d'une subjectivation politique en forme d'épreuve de la finitude, d'assumer à sa guise une soustraction primordiale qui excède la logique du « retournement » et du « renversement »¹⁵¹, évitera à cette intuition de Foucault de ne renvoyer dans les faits (*in der Tat*) qu'à certains « exploits dérisoires dans une situation d'égarement¹⁵² ».

Thomas Bolmain est philosophe, chargé de recherches F.R.S-FNRS (ULg). Ses principales recherches et publications portent sur la critique kantienne, la pensée dialectique, leur histoire et leur actualité, en particulier du point de vue de la philosophie (politique) française contemporaine.

¹⁵⁰ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 1051.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 1061.

¹⁵² J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, t. 1, p. 242.

Livio Boni : « **L'impasse de l'être comme passe du sujet : figures de la subjectivation chez Alain Badiou** »

Le sujet n'est pas le point d'où la vérité s'expose ou se déploie, mais, en réalité, il est pour part machiné ou induit par cette vérité elle-même, fût-ce au prix d'une souffrance. Fondamentalement, le sujet souffre de la vérité qui le pose¹.

Mon ambition est de vous proposer un aperçu de quelques lignes de forces, de quelques orientations majeures de la théorie du sujet telle qu'elle s'élabore chez Alain Badiou depuis son livre éponyme de 1982, et surtout depuis son « premier grand livre » de 1988, *L'être et l'événement*, jusqu'à ses travaux plus récents, et peut-être même d'esquisser quelques *alternatives*, quelques *options* internes à sa pensée, que l'on présente trop souvent comme un système, une « cathédrale spéculative » érigée sur les décombres de la pensée des années 60-70, alors qu'elle est aussi puissamment orientée sur un rapport essentiel à la contingence historique.

Permettez-moi d'introduire mon propos par une citation de l'introduction de Slavoj Žižek à son épais volume *Le Sujet qui fâche* (*The Ticklish Subject*), consacré justement au retour de la question du sujet dans la pensée contemporaine, livre dans lequel il est largement question de la position d'A. Badiou, et qui d'ailleurs est dédié au philosophe français :

La première partie – écrit S. Žižek en présentant le plan de son propre livre – commence par la tentative de Heidegger de traverser l'horizon de la subjectivité cartésienne moderne. La logique inhérente à leur projet philosophique a sans cesse contraint les véritables philosophes de la subjectivité à déployer *un certain moment excessif*, de *folie*, propre au cogito, moment qu'ils ont par la suite tenté de « renormaliser » (le mal diabolique chez Kant, la « nuit du monde » chez Hegel, etc.).

Le problème avec Heidegger est que sa notion de subjectivité moderne *ne rend pas compte de cet excès interne*, elle ne recouvre tout simplement pas cette dimension qui fait affirmer à Lacan que le cogito est le sujet de l'Inconscient.

¹ A. Badiou, « Conférence du 24 mars 1995 à la Faculté de Strasbourg », *Apertura*, n° 12, 1995, p.120.

L'erreur fatale de Heidegger est clairement perceptible dans l'échec de sa lecture de Kant. Dans son insistance sur l'imagination transcendante, Heidegger rate la dimension essentielle de l'imagination : son aspect perturbateur, anti-synthétique, qui n'est que l'autre nom de *l'abîme de la liberté*. Cet échec permet également de remettre en perspective la question de l'engagement de Heidegger dans le nazisme².

Ce qui est pointé ici par S. Zizek, c'est l'insuffisance de la réduction heideggerienne des pensées de la subjectivité à un subjectivisme métaphysique. La thèse heideggerienne est en fait connue, et peut, malgré ses complexités, se résumer assez aisément : pour Heidegger, l'histoire de la pensée métaphysique culmine dans le subjectivisme post-cartésien, lequel, dans ses différents avatars, qui vont de Kant jusqu'à Nietzsche, réduit l'être à l'objet d'une subjectivité transcendante, qui annihile la différence ontologique, la différence entre être et être-là, dans une pensée de la « simple présence ».

Or, la thèse de S. Zizek est que cela n'est possible, chez Heidegger, qu'au prix d'un déni de tout ce qui, dans les grandes pensées du « subjectivisme moderne », expose le sujet à sa propre division, que cela soit le doute hyperbolique cartésien, proche du délire, que cela soit la question de l'imagination transcendante chez Kant, ou encore celle de « la nuit du monde » chez Hegel. En un sens, S. Zizek ne fait que reprendre et brasser, comme à son habitude, des critiques connues, y compris celle de Derrida à Foucault quant à l'exclusion de la folie chez Descartes³ ou celle de Castoriadis à Heidegger, sur sa lecture du problème de l'imagination transcendante chez Kant.⁴ Mais ce qui lui importe fondamentalement, et qu'il nous importe ici à notre tour de pointer, c'est en fait de généraliser, en exposant des variantes dans l'histoire de la philosophie, la thèse lacanienne selon laquelle, « le cogito est le sujet de l'Inconscient ». Autrement dit, le sujet est divisé depuis sa fondation, dans la mesure où l'instauration même d'un sujet de la connaissance par Descartes ouvre sur une fêlure, sur une division inédite entre « vérité » et « savoir », division sur laquelle se fonde, pour Lacan, le « sujet de la science » comme sujet divisé. Pour le dire dans les termes du célèbre article de Lacan « La science et la vérité », Descartes entérine la dissociation définitive entre certitude (vérité) et savoir, ouvrant une scotomisation du sujet moderne, du sujet de la science, sans laquelle la logique freudienne de l'inconscient n'est guère compréhensible⁵.

² S. Zizek, *Le Sujet qui fâche*, trad. S. Kouvelakis, Paris, Flammarion, 2007, p. 7 (je souligne).

³ Cf. J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967

⁴ Cf. C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », dans *Domaines de l'homme. Carrefours du Labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1982.

⁵ Cf. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », et « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966. Ce même point de vue est avancé par Alexandre Koyré, dans

C'est à partir de cette refondation du sujet comme toujours-déjà divisé, pensée par Lacan en réponse à Heidegger, qu'il convient probablement de partir pour mettre en perspective la pensée d'A. Badiou, qui en un sens n'en est qu'une continuation, mais seulement en un sens.

Je formulerai d'emblée mon hypothèse heuristique : le geste philosophique d'A. Badiou procède d'un certain branchement de la doctrine lacanienne du sujet divisé sur la pensée heideggerienne de l'*Ereignis*, de l'événement, cette dernière se trouvant soumise à un travail massif de rationalisation, via sa mathématisation, dans *L'être et l'événement*, son « grand livre » spéculatif, dont toute la dernière partie est consacrée à une « Théorie du sujet », présentée comme propédeutique à un « Au-delà de Lacan », et centrée sur la notion de « forçage ». La dernière section de *L'être et l'événement* est d'ailleurs une reprise des séminaires d'A. Badiou de la deuxième moitié des années 70, publiés sous le titre de *Théorie du sujet* en 1982, et récemment republiés dans la collection « L'Ordre philosophique ».

Dans ces textes, A. Badiou construit laborieusement, mais ouvertement, une conception du sujet qui serait en mesure de concilier le sujet divisé lacanien avec, dans un premier temps, le « matérialisme dialectique » (à travers une relecture du marxisme axée sur une analyse du « Un se divise en deux » de Mao Tsé-Toung et sur la Révolution culturelle chinoise comme « dernière révolution », et à travers la recherche d'un point d'articulation entre structuralisme et hegelianisme) et, dans un deuxième temps, avec *L'être et l'événement*, une confrontation avec l'ontologie heideggerienne, qui soit en mesure de rapatrier cette dernière dans une axiomatique formalisée.

Dans son livre suivant, une compilation d'essais intitulée *Conditions*, parue en 1992, A. Badiou présente sa célèbre théorie des « quatre procédures de vérité ». Selon lui, il n'y a, en effet, pas de vérité « philosophique ». La philosophie, à la différence de la science, a besoin de la catégorie de vérité, comme d'une catégorie *interne* nécessaire à ses opérations, mais elle ne fait pour sa part qu'élaborer, retraduire et court-circuiter des « vérités », immanentes et plurielles, qui surgissent et se rendent pensables ailleurs, dans le champ politique, amoureux, scientifique ou artistique. D'où le fait qu'il n'y ait guère, pour A. Badiou, de sujet philosophique à proprement parler, car tout sujet est pour lui le produit d'une subjectivation locale d'une procédure de vérité, et qu'il n'y a donc qu'un sujet politique (subjectivation collective d'une vérité) ; amoureux (subjectivation à Deux d'une vérité) ; scientifique (subjectivation par la lettre, par le

ses *Études d'histoire de la pensée scientifique* (1966), dont Lacan s'inspire ouvertement, et où il est montré comment les grandes révolutions scientifiques sont anticipées et accompagnées, pour pouvoir s'affirmer, par des révolutions spirituelles. Le principe d'inertie, par exemple, est objet de certitude, quoiqu'il ne soit pas du tout connaissable, dans la mesure où l'inertie est *impossible* à observer dans la réalité.

signifiant mathématique), ou artistique (par l'œuvre, et la poésie essentiellement)⁶. D'où le caractère d'opérateur fonctionnel, presque formel, qu'il attribue à la catégorie de « vérité », catégorie vide, qui ne sert qu'à rendre pensables des coupures épistémologiques et subjectives qui se passent ailleurs, dans d'autres *lieux* que celui de la pensée philosophique.

Cette dernière est donc, en un sens, toujours en retard, toujours en quelque sorte à distance des événements qui bousculent l'ordre du savoir, du sujet et de l'histoire. Elle est à l'abri des ruptures épistémologiques et historiques, dans la mesure où, comme le disait Georges Canguilhem, cela n'a aucun sens de dire qu'une philosophie historiquement donnée soit « fausse », ou « moins vraie », que n'importe quelle autre.⁷ Ainsi, par hétéronomisation de la philosophie, A. Badiou parvient à sauver quelque chose de la position de surplomb et d'autonomie de la philosophie dans le champ de la pensée (ce qui a longtemps fasciné une large partie de sa réception par les philosophes « purs »). Mais, en même temps, il pose le fait que « ça pense » ailleurs, et même que, en un sens, *ça ne pense qu'ailleurs*, et que, par conséquent, toute philosophie qui prétend être à la hauteur de sa tâche, ou de son époque, doit se mettre *sous condition* des vérités extra-philosophiques, qui seules assurent les événements sur lesquels peuvent s'indexer des effets-sujet.

C'était une telle défense de la philosophie « elle-même », dans ce rôle au fond dialectique de tra-duction de vérités hétéronomiques, que prônait le premier *Manifeste pour la philosophie*. Le fait qu'A. Badiou se revendique d'un « ultra-platonisme » dans sa défense de la catégorie de vérité ne doit cependant pas nous induire en erreur : il ne s'agit nullement d'une apologie idéaliste de l'immutabilité des vérités, car ces dernières sont historiquement produites, créées dans leur processus immanent, bien qu'il revienne à la philosophie de leur donner une sorte de transposition, d'abri intemporel, par son travail de transfert, de traduction, de retranscription dans le cadre de l'Idée.

⁶ D'où la confrontation constante d'A. Badiou, depuis *Théorie du Sujet* jusqu'à *Conditions*, en passant par *L'être et l'événement* ou le premier *Manifeste pour la philosophie* (1989), avec Hölderlin et la lecture qu'en fait Heidegger, fondée sur ce qu'il va définir comme une « suture de la philosophie à la poésie » et sur une relecture de Mallarmé (Cf. *Conditions*, Paris, Seuil, 1992). J'ai tenté de reconstruire les enjeux de cette confrontation avec la conception heideggerienne des rapports entre poésie et philosophie, et le débat avec Lacoue-Labarthe et avec Jacques Rancière à ce sujet, dans mon introduction à l'édition italienne du *Petit Manuel d'Inesthétique* (cf. « De-suturare filosofia e poesia. L'anti-mimesis sottrattiva di Alain Badiou », dans A. Badiou, *Inestetica*, Milano, Mimesis, 2007, p. 7-22).

⁷ Cf. « Philosophie et vérité », entretien d'A. Badiou avec J. Hyppolite, G. Canguilhem, M. Foucault, P. Ricœur, *Cahiers philosophiques*, 1993, p. 79-96 (retranscription d'un entretien filmé pour la série « Le temps des philosophes », produite par la Télévision française dans les années 60 et édité en VHS par le CNDP en 1993).

Arrêtons-nous là un instant (je reviendrai tout à l'heure sur les dernières inflexions données par A. Badiou à sa proposition philosophique, avec *Logiques des mondes* ou le *Second manifeste pour la philosophie*) et posons la question suivante : comment se présente à ce moment-là le problème de la subjectivation pour A. Badiou ? Tentons, pour y répondre, de restreindre un petit peu la question en repartant de la conception lacanienne du sujet divisé. Bruno Bosteels présente la question de manière éclairante et efficace, dans son récent livre *Alain Badiou, une trajectoire polémique* (probablement la première lecture critique d'A. Badiou en langue française). Je vais donc m'approprier un passage de ce livre :

Ici, si j'en avais l'espace – écrit B. Bosteels à propos du « tournant ontologique » pris par A. Badiou avec *L'être et l'événement* – nous pourrions passer en revue toutes les catégories qui marquent les pas intermédiaires sur la trajectoire de *L'être et l'événement*, laquelle va du pur multiple de l'être jusqu'au sujet, en passant par la situation, l'état de la situation, le vide, le point d'excès, la nature et l'histoire, le site événementiel, l'intervention, la fidélité, le générique, l'indiscernable et le forçage de la vérité. Ce qui devrait déjà être évident est comment, tout au long de cet itinéraire, une doctrine moderne du sujet, en tant que configuration locale d'une condition de vérité, s'appuie sur la déconstruction de la métaphysique de l'Un. Loin d'en conclure que le sujet doit lui aussi disparaître comme résultat d'une telle déconstruction, l'argument qui fait pivot pose qu'un événement, lequel convoque et porte à la lumière le vide propre à l'être en révélant l'excès indécidable de la représentation sur la présentation, ne peut être décidé que rétroactivement par la voie d'une intervention subjective. Cette dernière thèse peut se résumer par une énigmatique citation de *L'être et l'événement*, véritable abrégé du livre entier, dans lequel nous retrouvons presque littéralement les formules de *Théorie du sujet* [...] à propos du réel et de l'impasse de la formalisation : « *L'impasse de l'être, qui fait errer sans mesure l'excès quantitatif de l'état, est en vérité la passe du Sujet* » ; ou encore : « Tout Sujet passe en force, en un point où la langue défaille où l'idée s'interrompt. Ce sur quoi il ouvre est une dé-mesure, où se mesurer soi-même, parce que le vide, originellement, fut convoqué. »⁸

La citation de *L'être et l'événement* convoquée par B. Bosteels en guise d'abrégé de l'ouvrage dans son ensemble, se termine par ailleurs par l'axiome selon lequel : « l'être du Sujet est d'être symptôme (*de l'être*) ».

C'est en ce point précis qu'on peut situer le pari philosophique d'A. Badiou : nouer une déconstruction de la métaphysique de l'Un (déconstruction au fond homogène au legs heideggerien de la « différence ontologique » et à ses transpositions dans la pensée

⁸ B. Bosteels, *Alain Badiou : une trajectoire polémique*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 112-113 (je souligne). Cf. *L'être et l'événement*, p. 469-470, *passim*.

française des années 60) à une théorie du sujet divisé de matrice lacanienne (bien que B. Bosteels préfère insister davantage sur le rapport d'A. Badiou à Althusser)⁹. D'où l'échafaudage formel et spéculatif de *L'être et l'événement*, où le recours au mathème joue une fonction stratégique, celle de poursuivre l'analytique existentielle de Heidegger sur un autre terrain que celui de l'herméneutique philosophique, en contrecarrant ce qu'A. Badiou appelle le « tournant langagier » de la philosophie post-dialectique et post-sartrienne (tournant partagé, pendant les trente dernières années, par des courants aussi différents que la philosophie analytique, l'herméneutique gadamerienne ou le « postmodernisme »), et entériné par Heidegger lui-même lors de sa propre *Kehre*.¹⁰

Quoi qu'il en soit, on peut partager sans réserve la lecture de B. Bosteels lorsqu'il situe « le pivot » de la construction d'A. Badiou dans la tentative de penser, selon la formule qu'on vient de citer, « l'impasse de l'être » comme chance, comme passage en force, comme « passe » possible d'un sujet. Tout l'intérêt de l'entreprise va, dès lors, consister dans le fait de situer le point d'excès sur lequel s'indexe tout sujet – point d'excès sur lequel insistait S. Zizek dans le passage cité en ouverture de cet article – non pas à l'intérieur de la subjectivité transcendantale ou dialectique (comme chez Kant et Hegel, du moins selon la lecture du philosophe slovène), mais dans le rapport de l'événement à l'être, dont le sujet est un effet, un symptôme (comme tel nécessairement divisé).

Je renonce ici à aborder, ne serait-ce que de manière elliptique, les modes et les enjeux d'une telle retranscription de la pensée heideggerienne de l'*Ereignis* dans l'axiomatique mathématisée de *L'être et l'événement*. Ce qui m'intéresse pour l'heure, après cette longue prémisse, c'est d'identifier quelques points plus précis, en quelque sorte internes à la pensée d'A. Badiou et toutefois dotés d'un intérêt stratégique quant à la réception et l'usage qu'on peut en faire, en particulier au regard de la question qui nous intéresse ici : celle d'une théorie de la subjectivation, ou du sujet.

Je vais donc traiter brièvement deux questions :

Quel déplacement s'opère-t-il, dans *Logiques des mondes*, deuxième tome de *L'être et l'événement*, quant à ce cadre fondamental d'agencement de la théorie du sujet sur une ontologie événementielle ?

⁹ Sur ce point, voir la diatribe amicale de B. Bosteels avec S. Zizek qui, lui, voit dans la théorie badiouienne du sujet une transposition de la logique althussérienne de l'interpellation – ce qui confère à ses yeux un statut idéologico-imaginaire au sujet chez A. Badiou. B. Bosteels, « Badiou without Zizek », *Polygraph*, vol. 17, numéro consacré à *The Philosophy of Alain Badiou*.

¹⁰ Cf. A. Badiou, *Monde contemporain et désir de philosophie*, Reims, Noria, 1992.

Quel rapport y a-t-il entre l'idée badiouienne d'un sujet qui force l'impasse ontologique et la question de la « passe » chez Lacan, cette notion, parmi les plus insaisissables du lacanisme, et en même temps au centre d'une question éminemment pratique : celle des modes de reproduction sociale des analystes ?

En ce qui concerne la première question, je serai assez rapide. Je remarque au passage que s'il fallait absolument trouver quelque chose à reprocher au livre de B. Bosteels, ce serait peut-être le fait qu'il ne prend pas complètement au sérieux *Logiques des mondes* et le *Second manifeste pour la philosophie* qu'il faudra la chercher. À la différence du premier tome de *L'être et l'événement*, *Logiques des mondes* s'ouvre sur une « théorie formelle du sujet » qualifiée de « méta-physique » (livre I), dont la grande nouveauté va être le problème de « l'en-corps », de l'incorporation, de l'efficacité d'un sujet incorporé à un événement de vérité, problème qui, de l'aveu même de l'auteur, restait indiscernable dans le cadre ontologique précédent. D'où la nécessité d'une théorie générale de l'apparaître, c'est-à-dire de l'inscription et de la sur-vie des événements de vérité dans des situations, dans des « mondes » fort éloignés de ceux qui les ont vu naître. C'est ce qu'A. Badiou définit comme sa « phénoménologie », contenue dans la partie centrale des *Logiques des mondes*, partie qu'il appelle, en référence à la *Logique* de Hegel, sa « Grande Logique ». On y retrouve la tentative de décrire la permanence des *traces* d'une vérité hors des mondes qui les ont vus naître, dans n'importe quel monde, fût-il sous les espèces de « l'inexistant ».

L'inexistant est une notion qui joue un rôle-clé dans le remaniement qu'A. Badiou impose à son système. Elle procède entre autres d'une élaboration singulière de la notion de trace et de « différance » chez Derrida, dans la mesure où cette dernière permet de penser la différence fondamentale entre « néant » et « inexistant ». Pour A. Badiou, on peut en effet lire l'entreprise déconstructionniste comme une théorie et une pratique philosophique de la « localisation d'un point d'inexistence », point qui ne coïncide guère avec le néant, n'étant pas une pure négation de l'être, mais une modalité singulière d'existence dans un grade minimal, « le moins possible », quasiment en pure puissance, virtuel si l'on veut, et pour cela décisif, car il permet de dé-totaliser l'état d'une situation et de penser la réactivabilité d'une vérité dans un monde où, justement, elle « in-existe¹¹ ».

¹¹ Cf. A. Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 338-341 et *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p. 71-75. Sur le rapport entre le concept d'« inexistence » et la logique derridienne de la différance, voir le vibrant hommage rendu par A. Badiou à Derrida dans le *Petit Panthéon portatif* (Paris, La Fabrique, 2008) où il écrit ceci : «Le point fondamental qui nous

C'est en s'orientant sur un tel point d'in-existence qu'un sujet a la chance d'advenir *dans une situation donnée*. Voilà ce qui retranscrit formellement, pour A. Badiou, l'axiome de Celan (dans la traduction française de Martine Broda qu'il cite souvent), « sur les inconsistances s'appuyer ». Seulement, à la différence de Derrida, qui suspend la question d'une refondation de la catégorie de sujet procédant du repérage des points d'inexistence dont se tisse le discours philosophique¹², A. Badiou cherche à faire de ces mêmes points d'impasse, d'inexistence, repérés par la philosophie dans le champ plus général de la pensée (politique, poétique, scientifique ou amoureuse), des sites potentiels de relève du Sujet.

Il est impossible ici de restituer davantage la construction badiouienne d'une logique de l'inexistant, visant, de son aveu même, à contrer l'événementialité quelque peu miraculeuse induite par *L'être et l'événement* – ce qu'il qualifie de « gauchisme spéculatif » – en créant par exemple les présupposés d'une intelligibilité de la

conduit vers Derrida est alors le point suivant. Étant donné une multiplicité qui apparaît dans un monde, étant donné les éléments de cette multiplicité qui apparaissent avec elle-même – cela signifie que la totalité de ce qui la constitue apparaît en ce monde – il existe toujours une composante de cette multiplicité dont l'apparition est mesurée par le degré le plus faible. C'est là un point d'importance extrême [...]. L'inexistant n'a pas de caractérisation ontologique, mais uniquement une caractérisation existentielle : c'est un degré minimal d'existence dans un monde donné [...]. Pour moi l'enjeu du travail de Derrida, du travail infini de Derrida, de son écriture immense, ramifiée, en nombre d'ouvrages variés, d'approches infiniment diverses, c'est *d'inscrire l'inexistant*. Et de reconnaître, dans le travail d'inscription de l'inexistant, que cette inscription est à proprement parler impossible. L'enjeu de l'écriture de Derrida, « écriture » désignant ici un acte de la pensée, c'est *d'inscrire l'impossibilité de l'inscription de l'inexistant comme forme de son inscription* (p. 120-123). Ou encore, un peu plus loin dans le même texte : « Cela dérogeait aux coutumes philosophiques pour lesquelles le fondement de l'inexistence est le néant. Or, vous ne pouvez absolument pas dire de l'inexistant qu'il est le néant. C'est là toute la difficulté. C'est là que réside l'erreur métaphysique, la seule erreur métaphysique qui soit irrémédiable. L'erreur métaphysique par excellence, c'est d'avoir identifié l'inexistant au néant. Parce que l'inexistant *est* justement. Il est absolument [...] L'inexistant *est* rien. Mais être rien n'est pas du tout ne rien être. Être rien, c'est inexister de façon propre à un monde ou à un lieu déterminé » (p. 130-131). L'hommage se conclut ainsi : « Le mot *différance* c'est au fond l'opération par laquelle Jacques Derrida a tenté de coucher l'inexistence. De coucher comme on couche par écrit. Il a essayé de coucher l'inexistant dans la *différance* comme acte d'écriture, comme glissement. À son école, je tenterai moi aussi de coucher l'inexistence, en lui infligeant le glissement du "e" vers le "a", par quoi se signifie, dans sa manière mondaine d'inexister, que son être n'en est pas moins irréductible » (p. 133). Seul bémol à cette réappropriation par A. Badiou de la *différance* derridienne, le fait que, pour lui, tout multiple, ou tout objet, n'admet qu'un inexistant, et que cela serait démontrable par voie formelle, constituant un axiome fondamental du matérialisme. Il n'est pas sûr que cela soit tout à fait homogène avec le *différer* de l'écriture chez Derrida, qui est *production* d'inexistence.

¹² À ce sujet, cf. par exemple « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet » (dans J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 269) un entretien avec Jean-Luc Nancy qui n'est pas sans représenter une sorte de confrontation à distance avec la proposition d'A. Badiou de réinstaller la catégorie de sujet en philosophie.

continuité et de la discontinuité entre séquences événementielles, qui dépasse la seule position d'un « sujet fidèle » identifié par « nomination ».¹³

Je vais en venir dans un instant à cette figure du sujet fidèle, auquel s'ajoutent deux autres grandes figures, chez A. Badiou, le « sujet réactif » et le « sujet obscur ». Avant cela, je citerai un court passage en ouverture du premier livre des *Logiques des mondes* nous permettant de reprendre le fil rouge de cet exposé, celui de la reprise, voire de la relève badiouienne, du sujet lacanien. Voici comment A. Badiou présente sa pensée du sujet en 2006, après avoir récusé trois conceptions contemporaines du « sujet » : la conception phénoménologique, la conception morale (qualifiée de néo-kantienne) et la conception althussérienne d'un sujet purement imaginaire (idéologique) :

Il faut bien dire que c'est à Lacan que nous devons, dans le sillage de Freud, mais aussi de Descartes – le frayage d'une théorie formelle du sujet dont l'assise soit matérialiste, et que c'est bien, on le constate, en s'opposant à la phénoménologie, à Kant et à un certain structuralisme qu'il a tenu le cap d'un tel frayage [...].

Un autre changement entre les deux tomes de *L'être et l'événement* consiste dans le fait, dont je faisais mention tout à l'heure, que, si le sujet se définit toujours comme indexation sur un point d'excès par rapport à l'état de la situation (point d'excès de la représentation sur la présentation, dans le langage ontologique de *L'être et l'événement*, point d'inexistence dans un monde dans la perspective matérialiste de *Logiques des mondes*), il y a désormais plusieurs destins possibles d'une telle subjectivation. Le « sujet fidèle » n'est plus la seule configuration possible de l'effet de subjectivation d'une vérité faisant trou dans le système du savoir. A. Badiou pose en effet, dès son pamphlet *D'un désastre obscur. Essai sur la fin de la vérité d'État*, publié en 1991 (et à mon sens fort important dans l'itinéraire de sa pensée), la possibilité de deux autres modalités de subjectivation d'une vérité : une subjectivation par la négation de la vérité même qui fait sujet (ce qu'A. Badiou appelle le « sujet réactif ») et une subjectivation par « occultation » de la vérité qui constitue le sujet. Il propose quelques exemples historiques concrets de telles différenciations subjectives dans le champ politique : la révolution islamique de 1979 et le triomphe du khomeinisme, ainsi que le prétendu « retour de dieu » qui en découle en politique, sont envisagés comme des « figures obscures », un « déni » dirait Lacan, au sens de la *Verleugnung*, de

¹³ A. Badiou abandonne progressivement, dans ces derniers travaux, le problème de la nomination, qui occupait encore une grande place dans *L'être et l'avènement*.

l'énoncé « Dieu est mort », bien différent d'une position réactive, qui procède par simple opposition à un événement (la pensée de la Réaction en général).

Si donc il n'y a de subjectivation, pour A. Badiou, que d'une vérité, en revanche les destins d'une telle subjectivation ne relèvent pas forcément de la « fidélité », sorte de conscience localisée d'une vérité, mais aussi de la réaction (sorte de refoulement névrotique) ou de l'occultation (suspendue entre la forclusion psychotisante et le déni pervers de la castration)¹⁴. On pourrait même poser la coexistence partielle de ces configurations subjectives, ce qu'à vrai dire A. Badiou se garde bien de faire, tout en avouant la proximité existentielle qui peut être celle, par exemple, entre rébellion et réaction dans leurs moments inauguraux¹⁵.

Une difficulté paraît alors : est-ce que le sujet, ainsi qu'A. Badiou le conçoit, demeure un sujet divisé, constitué par sa division, où est-ce que, en tant qu'effet de subjectivation locale d'une vérité, il devient malgré tout univoque, il retrouve quelque chose de la subjectivité moderne avec laquelle Heidegger voulait en finir ? Le refus d'A. Badiou de penser la *coexistence* entre les trois figures possibles de subjectivation d'une vérité semble aller en ce sens, en nous éloignant, en réalité, du « sujet de l'inconscient » lacanien.

Toutefois, on peut envisager le même problème par un autre biais, et c'est par là que je voudrais m'acheminer vers quelques hypothèses de lecture quant à la subjectivation selon A. Badiou. On peut en effet aborder la question à partir du problème de la passe chez Lacan.

La « passe » nomme, à partir de 1967, une modalité singulière pour concevoir et pour marquer le passage de la position d'analysant à celle d'analyste. Récusant l'analyse dite « didactique », sorte de supplément d'analyse censé produire, dans les groupes freudiens, un tel passage, auquel va suivre une validation par une commission et ensuite un travail de « supervision » pouvant accompagner tout le trajet du nouvel analyste ainsi produit, Lacan lance le défi de penser une sorte de con-version du sujet analysé en analyste qui ne relève plus d'un moment de l'analyse, ni de son prolongement, et qui pourtant soit une traduction possible de cette dernière. « La passe n'a rien à faire avec l'analyse », dira-t-il en 1973, tentant de relancer une proposition dont il commence par ailleurs déjà à mesurer l'« échec » institutionnel.¹⁶ Ce n'est certainement pas un hasard si toute la réflexion sur la passe naît, chez Lacan,

¹⁴ Pour d'autres exemples, suivant les « typologies » de vérité, cf. *Logiques des mondes*, p. 81 et suiv.

¹⁵ C'est plutôt l'Histoire qui, pour A. Badiou, est constituée par le tissage inextricable de ces trois « corps subjectifs », ce qui, justement, empêche de parler d'un sujet de l'Histoire (cf. *Second Manifeste pour la philosophie*, p. 111-113).

¹⁶ Cf. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », *Scilicet*, 1, Paris, Seuil, 1968, repris dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 243-259.

entre la fin des années 60 et la fin des années 70, comme en parallèle aux questions institutionnelles et organisationnelles qui parcourent d'autres champs et d'autres groupes, notamment les organisations maoïstes, aux prises avec des difficultés analogues. Comment (ré)institutionnaliser des mouvements qui naissent en tant que subversions internes au discours et au dispositif dans lesquels ils s'inscrivent ?

Ce qui en fait pousse Lacan à sa « proposition du 9 octobre 1967 », qui inaugure le problème de la passe, c'est d'abord un problème politique : comment éviter que l'École Française de Psychanalyse – c'est-à-dire le groupe constitué de ceux qui l'avaient suivi après son « excommunication » de 1963 – ne se cristallise dans un nouveau Parti, dans une nouvelle Église analytique, dans une nouvelle institution alternative mais complémentaire de celles déjà existantes ? Le problème se fait d'autant plus urgent que, quatre ans après sa constitution, l'École lacanienne commence à produire de nouveaux analystes. Il devient alors capital de penser ce qui distingue ces nouveaux analystes, formés après la coupure institutionnelle introduite par Lacan, des rescapés du freudisme orthodoxe. Une des choses qu'il s'agit d'éviter, c'est que l'École se construise sur le référent à l'enseignement de Lacan comme seul et unique point de subjectivation des nouveaux analystes, ce qui pour Lacan équivaut à concevoir la fin de l'analyse comme une idéalisation de l'analyste, qu'il récuse, à juste titre, en l'estimant incompatible aussi bien avec la fin de l'analyse qu'avec la passe. Mais, au-delà de la complexité des enjeux institutionnels qui sous-tendent le débat ardu et quasiment impraticable sur la passe (que l'on gagnerait à remettre dans un horizon plus ample, dépassant largement le cadre des politiques internes au champ analytique), un véritable problème théorique se profile derrière ce qui peut parfois paraître des élucubrations du lacanisme : qu'est-ce qui (re)subjectivise le sujet de l'analyse, ce sujet arrivé au bord de la désobjectivation, dans la mesure où il a « traversé le fantasme » qui le constitue ? Comment un sujet, découvrant le caractère imaginaire de son identité, ainsi que son aliénation fondamentale au grand Autre du symbolique, et qui de surcroît se retrouve quasiment en face à face avec un réel insymbolisable, après ladite « traversée du fantasme » et la découverte de l'objet *a* comme seule cause réelle du désir, peut-il produire un sursaut de subjectivation qui le transforme en analyste ? Comment peut-il être autre chose qu'un reproducteur « rituel » du processus qui l'a fabriqué tout en en dissolvant la subjectivité ? Pour le dire encore autrement : comment la destitution subjective qui accompagne l'expérience analytique peut-elle produire des sujets au sens fort du terme, qui ne soient pas uniquement dans la reproduction de l'entreprise freudo-lacanienne, assurant l'avenir de la psychanalyse ? Comment subjectiver l'(in)passe ?

Le point de butée semble ici se situer dans la conception finalement *traumatique* des effets de l'analyse chez Lacan. « Le réel a un style traumatique », dit-il pour pointer le

caractère traumatique de toute irruption du réel dans la maille imaginario-symbolique dont est issu le sujet. En tant qu'effet local d'un insymbolisable, le réel se présente en effet sous les espèces d'une effraction, d'une « subversion du sujet », lequel sujet se trouve dès lors suspendu à son inconsistance. Lacan emprunte à Aristote la notion de *tuché*, de « hasard » – pouvant surgir derrière le règlement répétitif de notre rapport à la réalité (*automaton*) – pour penser cet effet de réel dont l'analyse est un lieu privilégié, mais certainement pas unique¹⁷.

Or dire « traumatisme » ne signifie pas forcément dire « trauma ». Pour que subjectivation traumatique il y ait, au sens clinique, d'une telle irruption de la *tuché*, de l'accident, il faut que ce dernier soit ramené au fantasme. Tout trauma au sens psychopathologique du terme, dérive en fait pour Lacan, d'une certaine *rencontre après-coup* entre l'irruption locale d'un effet de réel insymbolisable et le fantasme. D'où le fait que tout effet traumatique doive être conçu en quelque sorte au futur antérieur. Il n'y a pas d'événement traumatique en soi, mais uniquement événement qui *aura été* traumatique lorsqu'il s'inscrit, en quelque sorte, dans le scénario fantasmatique du sujet, en produisant un « au-delà du principe de plaisir », c'est-à-dire de la « jouissance ». Ce qui différencie l'analyse, avec les effets traumatiques qu'elle induit, du trauma proprement dit, serait alors que dans une fin d'analyse le dévoilement d'un point de réel ne se branche plus sur le fantasme, car ce dernier a été repéré, mis en veille, traversé. La fin d'analyse serait alors comme *un traumatisme sans trauma*, et la « passe » la marque ultime de la ressource positive du traumatisme lorsqu'il est privé de sa plus-value fantasmatique. Reste à comprendre en quel sens le devenir-analyste, c'est-à-dire une certaine resubjectivation de l'analysant, « n'a rien à voir avec l'analyse »...

Pour en revenir à A. Badiou, il est frappant de constater comment une telle logique du traumatisme se réinscrit dans sa conception de l'avènement d'un sujet-de-vérité. Ce dernier se produit, pour lui, de la rencontre entre un point de fidélité locale à un événement introuvable dans l'état de la situation présent (ou dans un « monde » donné), auquel s'indexe une forme minimale de subjectivation, et l'irruption d'un élément en excès par rapport au même état de la situation, impossible à symboliser selon les critères de sa logique interne. Une telle rencontre, implique, comme dans le trauma, un certain après-coup (*Nachträglichkeit*), faisant en sorte qu'une telle rencontre aura été un événement pour le nouveau sujet ainsi constitué.

Ce qui est frappant, et ce que je vous propose ici à titre d'hypothèse provisoire quant à la théorie générale du sujet chez A. Badiou (il faudrait sans doute l'examiner de plus

¹⁷ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, en particulier, chap. V, « Tuché et automaton ».

près que je ne le ferai ici), c'est bel et bien cet agencement entre un point d'indexation minimal du sujet au réel, qui détotalise la réalité (la « fidélité », dans le langage d'A. Badiou, le « fantasme » dans celui de Lacan) et une logique traumatique de l'événement, où ce dernier vient à la rencontre du fantasme, ou de la fidélité, par effraction, suscitant la possibilité de « dire oui » à une telle rencontre comme *chance* d'avènement d'un sujet inédit. Ce « dire oui », qu'A. Badiou appelle parfois « décision » ou « déclaration », suspendu qu'il est entre le « choix » sartrien, le « pari » pascalien et l'assentiment nietzschéen, est un moment fondamental, car il permet de passer au-delà du fantasme, de la fidélité première à un événement quasi-spectral. Le sujet fidèle se trouve ainsi, comme le sujet de l'analyse, convoqué devant le choix entre la fidélité à son fantasme et l'incorporation possible à quelque chose qui le dépasse.

L'événement de subjectivation a assurément un style traumatique (je n'ai pas dit traumatisant), aussi bien pour Lacan que pour A. Badiou, à ceci près que, là où pour l'un il s'agit fondamentalement de dissocier un effet de réel induit par l'analyse de la persistance du fantasme, pour l'autre il s'agit de transiter d'une fidélité minimale, quasiment fantasmatique, à une trace événementielle, repérable dans un point d'inexistence du monde, à une fidélité extravertie, capable d'incorporer le sujet à quelque chose qui le dé-passe, constituant ainsi un nouveau lieu. C'est cela que signifie « dire oui » à l'événement, et c'est bien pour cela que le « oui » n'est pas la seule réponse possible. On peut en fait dire « non » à la rencontre entre la fidélité originaire et l'événement qui surgit par voie traumatique (on aura alors une subjectivation réactive), ou on peut dire « je sais bien mais quand même », formule du déni (en produisant ainsi une subjectivation obscure).

Autrement dit, je crois qu'on doit distinguer deux figures du sujet fidèle chez A. Badiou : une première, sorte de condition nécessaire mais non suffisante à l'événement d'un sujet proprement dit, qui consiste à s'orienter sur un point d'écart par rapport à l'état de la situation, grâce à un branchement sur un point de son inexistence, trace d'un événement qui fût ; et une deuxième figure, où le sujet fidèle dérive du dire « oui » à la rencontre entre cette première forme de fidélité et la *tuché*, c'est-à-dire le vide, le hasard, ou le réel. C'est à ce point précis qu'on retrouve la responsabilité du sujet, qui engage son être, choisissant de passer au-delà de sa fidélité originaire et du point d'im-passe qu'y correspondait ; qui en quelque sorte décide de traverser sa fidélité comme on traverse un fantasme¹⁸. Car on ne construit rien, ni en amour, ni en art, ni

¹⁸ Malgré la différence évidente entre la notion psychanalytique de fantasme et celle de « fidélité » chez A. Badiou (ne serait-ce que par le caractère éminemment inconscient du premier, à côté de la nature plutôt consciente du deuxième), je crois possible d'en risquer un rapprochement logique, dans la mesure où l'un comme l'autre constituent le point ultime de discordance entre un sujet et la réalité, une sorte de « principe de réel » qui en met à mal, *en un point précis*, la prétendue totalisation. Un tel

dans la science, ni en politique, sur une posture de pure fidélité. Tout comme on ne peut pas se confier au surgissement miraculeux de l'événement comme pure révélation traumatique, car cela ne produit aucun sujet véritable. Il faut en somme que le sujet puisse se constituer comme *symptôme de l'événement qui l'instaure*, s'installer entre une fidélité originaire qu'il suspend provisoirement pour mieux la garder par la suite (comme l'analyste avec le fantasme) et une rencontre avec le réel qui ne se résout pas dans une jouissance mortifère, mais dans un appel à la (re)subjectivation. Nulle résorption ultime donc, dans le sujet, entre le point de fidélité originaire et l'événement, car le sujet lui-même va se constituer en tant « formation de compromis » entre les deux, c'est-à-dire en tant que symptôme, en tant que *passe* de l'être dans l'apparaître.

Voilà quelques éléments de ma proposition de lecture de la théorie du sujet chez A. Badiou, telle qu'elle devient – me semble-t-il – davantage intelligible après *Logiques des mondes* et le *Second Manifeste*. Elle s'apparente à une théorie du *traumatisme sans trauma* (pour paraphraser le « messianisme sans messie » de Derrida dans *Spectres de Marx*), se différenciant ainsi puissamment de toute mélancolisation de la philosophie obsédée par « la fin de la métaphysique », tout comme de toute idéologie moralisatrice et prophylactique qui n'assigne la pensée qu'à un rôle de prévention des traumatismes à venir.

Livio Boni, philosophe et docteur en psychanalyse, est actuellement chercheur associé en philosophie à l'Université de Toulouse II et en anthropologie de la santé à la MSH Paris Nord. Il a traduit et préfacé en italien différents ouvrages d'Alain Badiou, dont *Second Manifeste pour la philosophie*, *Petit Manuel d'inesthétique*, et *La République de Platon*.

Andrea Cavazzini : « **Le sujet rôde toujours ou comment la dialectique hégélienne peut déplacer les montagnes** »

J'essayerai de situer la problématique du *Sujet* par rapport à certains développements de la philosophie contemporaine – en particulier française – ayant partie liée avec l'idée d'une politique d'émancipation que plusieurs théoriciens s'accordent aujourd'hui à inscrire sous le signifiant *Communisme*. Qu'il s'agisse du sujet qu'Alain Badiou définit par son rapport à des procédures de vérité, du sujet de la pure déclaration d'égalité intellectuelle que Jacques Rancière pose à la base de toute pratique d'émancipation, ou encore du sujet dont le corrélat est l'excès traumatique du réel opposé par Slavoj Žižek à l'homéostasie des semblants idéologiques – force est de constater que le sujet semble retrouver, chez nombre de théoriciens contemporains dont les liens à la philosophie française des années 1960 et 1970, directs ou indirects, sont avérés, une fonction critique décisive. Or, cette fonction est loin de constituer une évidence tant dans ses tenants et aboutissants que dans ses enjeux. C'est pourquoi, afin d'ébaucher une construction de cette idée du sujet, je ferai d'abord un détour par la fable chinoise du meurtre du Chaos contenue dans le corpus du philosophe taoïste Tchouang-tseu et récemment commentée par Jean-François Billeter et Jean Lévi. Ce détour « hétérotopique » vise à nous permettre, à partir de la comparaison avec un univers intellectuel dont l'altérité est incontestable, de situer correctement le rôle qu'une certaine idée du « sujet » peut jouer vis-à-vis des identifications aux normes les plus profondes qui régissent l'ordre social.

Tchouang-tseu raconte que les empereurs des mers du Sud et du Nord, Chou et Hou, en voulant remercier de ses libéralités l'empereur du milieu Houen-touen (en chinois « Tohu-bohu », donc Chaos, indistinction), décidèrent de lui percer les ouvertures pour voir, entendre, manger, respirer dont Houen-touen était dépourvu : « Chaque jour ils lui perforèrent un orifice. Au septième jour Houen-touen avait rendu l'âme »¹. Selon le commentaire de J. Lévi, le meurtre de Chaos est bien un acte d'amitié : Chou et Hou font à leur ami « le plus beau des dons : ils lui ont sculpté un visage : non seulement ils l'ont rendu humain mais ils l'ont introduit dans la communauté des hommes »². Une lecture s'inspirant du discours humaniste le plus répandu reconnaîtrait dans cette humanisation quelque peu violente la subjectivation de cet être difforme qu'est Houen-

¹ J. Lévi, *Propos intempestifs sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2003, p. 10.

² *Ibid.*, p. 85.

touen, ce par quoi il devient agent autonome et responsable dans l'élément de l'intersubjectif :

Avec le visage ils lui ont offert le langage, et avec le langage la possibilité de l'échange. [Le visage] est la condition de toute possibilité de rapports avec autrui et constitue le préalable à l'échange instauré par le verbe [...]. L'échange ferait sortir un visage de l'indistinction propre à l'absence du moindre contact avec l'Autre³.

Or, cette lecture s'avère aberrante par rapport au récit qui, comme le remarque J. Lévi, est le récit d'un acte se soldant par une perte irrémédiable : « Peut-être cela tient-il au fait que la Chine ignore le visage comme instance philosophique – elle ne connaît que celle, sociale, de la face »⁴ ; si bien que, en donnant une face à Chaos, Chou et Hou « l'ont fait entrer dans le jeu des relations sociales [qui] s'avère marqué au sceau d'une violence primordiale »⁵. Les ouvertures du visage humain sont d'abord ce par quoi la subjectivité est subjuguée par les objets du besoin et du travail, de la production et de la consommation, et bien entendu par les rôles et les fonctions sociales⁶. La mort de Chaos signifie que, par son humanisation, le sujet est coupé de son ressort le plus intime : son pouvoir de soustraction vis-à-vis des données d'une situation. Commentant cette fable, J.-Fr. Billeter remarque que

ce que nous appelons le sujet ou la subjectivité apparaît comme un *va et vient entre le vide et les choses* [...] C'est par ce vide [ou confusion] que nous avons la capacité, essentielle, de changer, de nous renouveler, de redéfinir [...] notre rapport à nous-mêmes, aux autres et aux choses. C'est de lui que nous tenons la faculté de donner des significations⁷.

Le « vrai » sujet n'est aucunement l'agent supposé libre, source d'actions responsables et support des relations intersubjectives fondées sur une reconnaissance réciproque entre les agents, mais le *vide*, le pur *geste* de la soustraction en tant que pouvoir de décrochage vis-à-vis de toute donnété. Bien entendu, nous ne sommes pas en train d'attribuer à la pensée chinoise classique une problématique identique à celle que la philosophie européenne inscrit sous le terme de « sujet ». Ce que nous croyons possible et utile est de repérer une analogie fonctionnelle entre, d'une part, certaines formulations de la subjectivité et, de l'autre, ce que Tchouang-tseu vise par son

³ *Ibid.*, p. 85-86.

⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ J.-F. Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2009, p. 144-145.

approche du vide et de la confusion – il s'agit dans les deux cas d'indiquer un opérateur de dés-objectivation, un dispositif d'ébranlement de la « solidité » des référentiels mondains habituels : le sujet-vide est le point critique de basculement de ces référentiels, qui en révèle par là la contingence.

En quoi la problématique de cette fable nous concerne-t-elle ? Pour pouvoir répondre, il faut d'abord rappeler que le « retour du sujet » au cœur de certaines philosophies représente une situation inattendue, car la critique de la catégorie de sujet est notoirement associée à la pensée dont elles représentent un héritage – nous voulons dire la pensée de Louis Althusser, une telle critique étant chez lui articulée à la critique de l'humanisme. Chez Althusser, l'humanisme marxiste ou marxisant – la thèse d'une essence humaine dont les processus historiques et les formes sociales ne seraient que des manifestations – apparaît comme un avatar de la représentation idéologique d'un « centre » de l'histoire, de la pratique politique ou encore de la connaissance – centre qu'on nommera, philosophiquement, « sujet », d'impliquer un *hupokeimenon*, un substrat, voire un fondement supposé à l'articulation dé-centrée des pratiques et des structures. Ce centre, en tant que substrat, garantit la continuité d'une identité sous-jacente aux processus historiques ; en tant que fondement, au sens à la fois de « base » et de « principe », il sauvegarde l'unité du sens desdits processus en les gardant auprès de soi comme autant de phénomènes dispensés⁸ pas un pouvoir fondamental. Convergence des suppositions d'une suture logique du devenir, d'une part, et, de l'autre, d'une dispensation ontologique à la base de toute réalité – convergence dont se soutiennent la rationalité du processus et l'efficacité créatrice de l'agir, et dont s'inspirera éventuellement une morale humanitaire : l'Homme-sujet réunit le sens unitaire du processus, la puissance qui l'engendre, et la valeur qu'il incarne.

D'avoir déclarée imaginaire cette triple supposition, une certaine philosophie française de l'après-guerre s'est exposée aux foudres moralisatrices des porte-paroles de la restauration des années 1980, soucieux de restaurer d'abord la Trinité *Liberté, Propriété et Bentham* sous la forme d'un humanisme moral dont la base est le sujet supposé transcendantal, en lequel l'homme du Droit, le citoyen démocrate-« occidental » et l'acheteur de marchandises s'indistinguent. La boucle est donc bouclée, car la prolifération discursive contemporaine autour du « sujet » caractérise en effet les plus mornes manifestations de l'idéologie dominante, ce qui prouve le bien-fondé de la critique althussérienne : oui, l'idéologie dominante de nos sociétés se soutient de la supposition d'un sujet – *cognitif*, assigné aux épiphénomènes de ses remuements cérébraux ; *pratique*, en tant qu'acteur rationnel

⁸ Sur la notion de « dispensation », voir P. Caye, *Morale et chaos. Principes d'un agir sans fondement*, Paris, Cerf, 2008.

décidant au gré des opinions, c'est-à-dire de la moyenne des opinions⁹ ; *éthique*, dont la crainte de la souffrance épuise la dignité qu'on lui attribue – un sujet dont la dimension transcendante fait doublet¹⁰ avec la donnée empirique de cette triste figure de l'homme contemporain qui, d'avoir des neurones, des opinions et des souffrances, ne saurait pour autant soutenir sans recours imaginaire le triple statut logique, ontologique et axiologique qu'implique pourtant la greffe de l'Homme-Sujet Transcendantal sur cet ex-singe brave et gonflé.

Pourtant, lorsqu'on assigne la critique simultanée du sujet et de l'humanisme à la référence althusserienne – la plus décisive en ce qui concerne le champ de la pensée française d'après-guerre – il faut aussitôt rappeler que celle-ci a connu une formulation majeure de la problématique du sujet dans l'œuvre, certes extérieure à la philosophie,

⁹ Sur l'effet-de-moyenne, voire de domination-par-la-moyenne propre aux démocraties-marchés, voir G. Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs*, Paris, Exils, 1998, et plus récemment *Les animaux malades du consensus*, édition établie par C. Paoletti, Paris, Lignes, 2010. Pour Châtelet, dans l'idéologie dominante de nos sociétés, et dans la philosophie analytique qui la systématise, « il s'agit toujours de fantasmer [...] une attitude moyenne qui serait là et qui se donnerait dans toute l'évidence de sa clarté [...] tout cela, comme par hasard, s'articulant sur la force des marchés. Les marchés représentent en fait cette opinion moyenne, et toute tentative de s'en écarter [...] représente une espèce de scandale métaphysique par rapport à la moyenne » (« Entretien sur Herbert Marcuse », dans *Les animaux malades du consensus*, op. cit., p. 213-214). L'Homme contemporain, dont l'idéologie dominante exalte la valeur absolue, est donc réduit au couplage désastreux entre « l'*homo oeconomicus* – le citoyen-Robinson, égoïste et rationnel, atome de prestations et de consommations, acharné à optimiser un *best-of* de biens et de service ; et l'*homo communicans*, le citoyen-thermostat, habitant-bulle d'un espace cyber-sympa, sans conflit ni confrontation sociale [...] ténia cybernétique perfusé d'*inputs* et vomissant des *outputs* » (« L'homme pour qui la résignation était ringarde. Relire Marcuse pour ne pas vivre comme des porcs », dans *Les animaux malades du consensus*, op. cit., p. 231). Contre tout cela, Gilles Châtelet retrouve, par sa lecture de Marcuse, le sujet dans sa fonction de négativité : « Le négatif est ce qui embrase, ce qui fait prendre feu » (p. 212), et encore : « C'est ici qu'apparaît comme cruciale la question de l'histoire comme advenir, comme mobilité posée par Marcuse dans sa thèse sur Hegel [...] Refuser d'affronter le problème de la mobilité, c'est céder à ce que Hegel appelle le valet de soi-même, à son prosaïsme, à son inertie, à son horizon borné, rester crispé à la finitude [...] Penser la mobilité, c'est, selon Marcuse, capter toute la patience et le mordant de la pensée négative » (p. 229). La négativité comme mouvement interne du sujet est articulée ici à la subjectivité en tant que mobilité, auto-mouvement et auto-détermination, ce qui renvoie à l'idée, propre à la dialectique romantique, du sujet comme dynamisme vital. Nous suivons dans cet article la ré-appropriation par Alain Badiou d'une autre dialectique – formelle et hégélienne – qui articule la négativité moins au pouvoir d'auto-détermination du sujet qu'au clivage auquel l'assigne la position intenable de son inscription dans un système de places structurales : répétition du différend entre philosophie de la nature et dialectique de l'esprit, que Gilles Châtelet et Alain Badiou incarnent respectivement.

¹⁰ Sur cette notion voir M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966. Il faudrait pouvoir montrer que la critique par Foucault du couplage entre l'homme comme donnée empirique et l'Homme comme source et fondement est strictement identique à la critique par Althusser de l'humanisme feuerbachien et marxiste.

de Jacques Lacan : référence décisive, explicite ou implicite, pour les trois auteurs mentionnés (Badiou, Rancière, Zizek).

Chez Lacan, nous trouvons une notion de « sujet » définitivement soustraite à l'emprise du doublet transcendantal où conspirent l'immédiateté brute de l'homme bio-psycho-sociologique et la triple fonction imaginaire du Principe. Ni homme ni fondement, et moins encore pouvoir fondamental de l'Homme, du point de vue de sa structure conceptuelle, le sujet lacanien n'est que le site des effets de l'inconscient (et de la pratique analytique) : il n'est donc que le lieu d'une *division* qui, de trouver dans le sujet de quoi s'articuler, ne pourrait cependant légitimer une positivation dudit sujet dont la fonction imaginaire de centrage se trouverait dès lors restaurée, assignant toute division aux effets secondaires d'une perte temporaire de soi. Le sujet lacanien, toujours-déjà divisé, est le site formel où les effets de cette division se déploient – bref, le sujet n'est jamais une identité, empirique ou bien transcendante, mais la contradiction en acte, le processus même du déploiement de la contradiction.

En introduisant le mot « contradiction », nous opérons un glissement, à partir du référentiel lacanien, d'où une notion non imaginaire du « sujet » se dégage, en direction de la deuxième source de la problématique actuelle du « sujet » dans le champ des théories de l'émancipation – à savoir Hegel. La dialectique de Hegel est précisément ce qu'on retrouve – je dirais : nécessairement – dès que l'on commence par interroger Lacan pour creuser les enjeux du sujet. Ce que Lacan apporte est l'idée d'une division originaire, par-delà toute représentation imaginaire d'une scission qui surviendrait lors de la perte d'une plénitude – piètre cliché d'innombrables mythes des origines. Du coup, il devient possible de penser le statut structural de la contradiction faisant barrage aux dérives téléologiques qu'implique sa définition en termes d'aliénation d'un Identique ou de scission d'un Entier. Le sujet n'est pas un fondement, mais l'articulation d'un dépl(o)ement d'effets, si bien que sa division interne est intrinsèque à sa définition même : le sujet est le lieu géométrique des effets de cette division – et rien d'autre.

On peut situer à partir de ces acquis – formalisme du sujet, contradiction originaire – et de leur rebondissement de Lacan à Hegel, l'entreprise inaugurale d'Alain Badiou dans sa *Théorie du sujet*. Dans ce livre de 1982, qui systématise une recherche entreprise dès le début des années 1970, la ré-appropriation d'une figure subjective par-delà sa mise à mort « structurale »-althussérienne est articulée à une problématique de la division interne de la *force* en « horlieu » et « esplace ». Selon A. Badiou, qui commente ici la *Logique* de Hegel,

il faut poser une scission constitutive : $A = (AAp)$. L'indice p renvoie à l'espace de placement P [...]. La donnée de A comme scindé sur lui-même en : - son être

pur, A ; - son être placé, Ap [...] est l'effet sur A de la contradiction entre son identité pure et l'espace structuré auquel il appartient, entre son être et le Tout. La dialectique divise A à partir de la contradiction entre A et P, entre l'existant et son lieu

si bien que « le vrai contradictoire initial de quelque chose A, ce n'est pas autre chose, ce n'est pas même lui placé Ap, non : le vrai contradictoire camouflé de A, c'est l'espace de placement P »¹¹. L'espace de placement sera donc nommé *esplace*, indiquant l'action de la structure sur l'élément qu'elle divise – ; le *horlieu* sera en revanche « le topologique a-structural », la force de l'élément A en tant qu'excédant sa propre dissolution par les lois d'une topique. Le sujet ne se situe qu'à partir de cette contradiction : « Toute force est ainsi, pour autant qu'elle se concentre et s'épure comme scission affirmative, une force subjective, et pour autant qu'elle est assignée à son lieu, structurée, esplacée, une force objective »¹². Le sujet surgit dans et par « le processus aléatoire » au travers duquel la force se purifie, se scinde d'avec soi-même en tant qu'homogène à l'esplace, en s'arrachant « à ce qui n'en persiste pas moins à lui fixer un site »¹³.

Mais quelles sont les raisons de cette ré-activation – inaugurée par A. Badiou dans son quasi-incunable –, de la problématique, à la fois formelle et dialectique, du Sujet ? On pourrait les formuler de la façon suivante : toute pratique d'émancipation a pour corrélat le surgissement d'un sujet au sens qu'on vient d'indiquer, en tant qu'une telle pratique ne se soutient que de la *division interne* d'un élément déterminé de la structure « sociale » et « politique ». La problématique du sujet est symptôme de l'impossibilité, pour ceux qui ont tiré des leçons de la « séquence rouge » de l'après-guerre, d'indiquer une identité sociale (la classe ouvrière) ou politique (le Parti) comme spontanément porteuse, dans sa détermination, d'un pouvoir d'émancipation. Le dehors et le dedans s'indistinguent, la *topologie* de la négation déterminée de l'ordre établi cesse de pouvoir se fonder sur une *topique* prédéfinie, si bien que le seul « porteur » de l'émancipation devient le *geste* par lequel une sortie de l'état de minorité s'amorce, est rattrapée, et insiste dans ses propres conséquences, sans pouvoir compter sur autre chose que « sur ses propres forces », selon l'expression de Mao Tsé-toung, c'est-à-dire sans territorialisation préalable des forces antagoniques au système des pouvoirs en place.

Or, seul le sujet de la philosophie classique allemande est apte à conceptualiser un tel geste, car ce sujet est construit par les philosophies postkantienne comme la pure forme d'un devenir-autonome, comme le site formel d'identification d'une procédure de

¹¹ A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982 (rééd. 2008), p. 24-25.

¹² *Ibid.*, p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

dépassement de toute hétéronomie – hétéronomie qui est d'abord et surtout imposée par les conditions d'existence desdites procédures, si bien que toute émancipation, par laquelle le sujet advient, ne pourra qu'être d'abord émancipation vis-à-vis des conditions mêmes dans lesquelles le sujet est pris d'emblée. Pour reprendre le calembour spéculatif bien connu : le sujet ne peut advenir comme Inconditionné (*Unbedingt*) qu'en défaisant les conditions (*Bedingungen*) qui le réduisent à une chose (*Ding*) – conditions qui sont *ses propres conditions*, celles qui sont données d'abord comme intrinsèques à la mise en place des procédures du devenir-sujet. D'où la division nécessaire du sujet, qui ne peut être sujet qu'en se divisant soi-même par un mouvement de destruction de ses propres conditions immédiates – en réalité toujours-déjà médiatisées par l'Ordre établi dans le champ duquel le sujet doit d'abord se présenter tout en s'y soustrayant. En ce sens, le sujet n'est plus fondement ni principe ni origine, mais *exception* – exception qui se manifeste comme division interne détruisant la couche imaginaire de l'auto-identité d'un élément de l'ordre établi, comme négativité et contradiction internes de l'identité à soi d'un élément¹⁴.

Pourtant, déjà pendant l'âge d'or du marxisme, dans de nombreuses démarches s'inspirant d'un marxisme « hégélien », la constitution du sujet s'articulait à une problématique humaniste, réduisant l'advenir du sujet par sa propre division à la restauration d'une essence humaine que les conditions données occulteraient, tout en lui restant extérieures. L'avènement du sujet, selon ce schéma idéaliste, coïnciderait avec la *restitutio in integro* du Fondement – la sortie de l'état de minorité, n'impliquant dès lors aucune destruction que le sujet devrait exercer contre lui-même, aucune négativité interne, étant elle-même réduite à une éthique humanitaire aux allures platement spiritualistes. Comment éviter que la problématique contemporaine du sujet – issue d'une disjonction inévitable entre les pratiques d'émancipation et toute figure socio-politique déterminée à l'avance – s'enlise dans le générique de l'« émancipation humaine » ? Ici, le concept central est celui de négativité, voire de destruction. La négativité devrait être comprise comme le processus par lequel le sujet se construit en

¹⁴ Alain Badiou ne cède pas, aujourd'hui, sur cette figure, hégélienne et lacanienne à la fois, de la dialectique : « Ce que Lacan voulait signifier par "extime" : à la fois intime et extérieur [est] le noyau de la dialectique. Chez Hegel, par exemple, la négation d'une chose est immanente à cette chose, mais en même temps la dépasse. Le noyau de la dialectique, c'est ce statut de la négation, comme un opérateur qui sépare et inclut à la fois » (A. Badiou, *La philosophie et l'événement*, entretiens avec Fabien Tarby, Paris, Germina, 2010, p. 147). Cette division interne de la « chose » permet de penser « la possibilité que quelque chose survienne qui ne se laisse prévoir, ni calculer, ni réincorporer à partir de l'état de choses existant » (p. 144), sans pour autant relever d'une transcendance extra-mondaine, mais en négation interne d'un élément du monde qui y figure par conséquent comme exception : « La catégorie d'exception est une catégorie dialectique, la pensée de l'exception ayant toujours lieu sur deux versants contradictoires. Il faut penser une exception comme une négation, puisqu'elle n'est pas réductible à ce qui est ordinaire, mais il faut aussi ne pas la penser comme miracle » (p. 146).

faisant le vide de toute détermination qui marquerait son appartenance au champ de sa propre minorité – y compris les déterminations imaginairement attribuées à l'essence humaine « authentique ».

La leçon de notre détour chinois est la suivante : l'essence humaine à laquelle le sujet serait censé se conformer n'est que le support de toutes les aliénations dont se soutient l'assujettissement à l'« esplace ». Ce détour hétérotopique nous suggère que la dimension peut-être la plus cruciale de ce sujet que nous cherchons à déterminer pourrait bien être celle, littéralement in-humaine et intraitable, du vide par lequel doit passer, à un moment ou à un autre de son processus, la destruction de ce qui est, en nous-mêmes, condition de notre propre état de minoration. La référence à la pensée de la Chine n'est pas gratuite : on retrouve, dans cette notion de « faire le vide », une idée cruciale de la Révolution culturelle selon laquelle « il faut être à la fois l'archer et la cible » – de quoi s'interroger finalement sur le rôle de l'expérience maoïste dans la réactivation du sujet chez plusieurs philosophes contemporains.

Les discours apparus autour de la Révolution Culturelle, et en général du communisme chinois, manifestent un *excès* de la pratique par rapport aux assises du marxisme traditionnel trouvant leur codification dans l'orthodoxie théorique en vigueur depuis les années 1930, et qui assignent la critique pratique des rapports capitalistes aux réalités sociologiques ou politiques de la Classe ouvrière et du Parti révolutionnaire. Sans remettre ouvertement en question ces postulats, le discours chinois a consisté à investir politiquement l'épaisseur muette et anonyme d'appareils et d'agencements de gestes, discours, rituels, etc. qui informe les conduites et les pensées des individus, où s'articulent les élaborations imaginaires et les conditions réelles d'existence, la reproduction de la vie matérielle et les formes symboliques de la culture, l'organisation de l'« échange organique » entre société et nature et les rapports de pouvoir, la production et la transmission du savoir et la formation des rôles et des hiérarchies propres à une société donnée. Les lignes qui suivent de S. Zizek me semblent résumer parfaitement les enjeux de cette problématique, et indiquer d'une façon très précise son lien à la notion philosophique du « sujet » postkantien :

Dans une révolution radicale, les gens ne se contentent pas de « réaliser leurs vieux rêves » (d'émancipation, etc.) ; il leur faut plutôt réinventer leurs manières mêmes de rêver [...]. Là réside la nécessité de la Révolution Culturelle clairement comprise par Mao : comme Herbert Marcuse l'a dit dans une [merveilleuse formule circulaire], la liberté (des contraintes idéologiques, du mode prédominant de rêver) est la condition de la libération. En d'autres termes, si nous nous contentons de changer la réalité pour réaliser nos rêves sans changer ces rêves eux-mêmes, nous régresserons tôt ou tard à la vieille

réalité. Il y a ici à l'œuvre une « position de présupposition hégélienne » : le difficile travail de libération forme rétroactivement sa propre présupposition.¹⁵

C'est pourquoi les discours produits au cours de la Révolution Culturelle fonctionnent explicitement comme des *machines à interpeller* dont la tâche est d'appeler à une *décision* militante destinée à soutenir – comme un point d'Archimède – l'entreprise titanesque de transformation des assises mentales et comportementales les plus invisibles et les plus tenaces. Les énoncés produits dans et par la Révolution Culturelle ont pour fonction la mise en place d'une sorte de « théâtre » dont l'effet consiste à arracher les sujets à leur passivité, à leur adhésion immédiate aux habitudes et aux conduites traditionnelles. Ces pratiques politico-idéologiques visent la subjectivation en tant qu'espace de la pure possibilité du positionnement subjectif en tant que corrélat, ou porteur, d'une réalité cohérente et structurée. Il s'agit précisément, pour une certaine idée de la « révolution », ou tout simplement de la politique d'émancipation, de dé-objectiver cette objectivité, de déstabiliser ces relations passives à toute présupposition objective-mondaine, afin de re-investir politiquement la détermination de la réalité elle-même. Le Sujet que plusieurs démarches philosophiques contemporaines ont thématiqué est le site formel des pratiques qui incarnent cette dé-objectivation, dont le communisme chinois a représenté une tentative à l'échelle de vastes masses, dans un cadre toujours dominé par le modèle stalinien et tiers-internationaliste du communisme.

Reste ouverte la question de ce qui viendrait *après* la dés-objectivation. À la négativité absolue de ce sujet qui, à l'instar du Baron de Münchhausen, se rend libre par sa propre liberté présupposée, ne peut que suivre, sous peine d'un échec catastrophique, l'établissement d'une nouvelle « réalité », d'un nouvel ordre de positivités. Or, ce moment de positivation s'est avéré, dans l'expérience historique du communisme du XX^e siècle, ineffectuable ; les inventions institutionnelles de la Révolution Culturelle, pour ne mentionner que cette séquence cruciale, n'ont pas réussi à « faire prise »¹⁶. Sur ce point précis, J. Rancière a développé une réflexion très lucide sur les difficultés

¹⁵ S. Zizek, « Mao Tsé-toung, seigneur marxiste du désordre », dans S. Zizek présente *Mao : de la pratique et de la contradiction (avec une lettre d'A. Badiou et une réponse de S. Zizek)*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 44.

¹⁶ Selon l'analyse d'A. Badiou, « les inventions politiques, qui ont donné à la séquence son allure révolutionnaire, n'ont pu se déployer que comme débordements [...]. Du coup, ces inventions ont toujours été localisées et singulières, elles n'ont pu réellement devenir des propositions stratégiques et reproductibles » (A. Badiou, « La révolution culturelle : la dernière révolution ? », dans A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009, p. 97-98).

que rencontre l'acte de dé-objectivation (dont la ré-orientation subjective se soutient) à déployer dans une durée ses propres effets de déstabilisation de tout ordre social :

L'émancipation [...] est une forme d'action qui peut se transmettre à l'infini, d'individu à individu. En cela elle s'oppose strictement à la logique des corps sociaux [...]. N'importe qui peut s'émanciper et émanciper d'autres personnes, et l'on peut imaginer l'humanité entière faite d'individus émancipés. Mais une société ne peut pas être émancipée [car] la temporalité de l'émancipation – la temporalité de l'exploration du pouvoir intellectuel collectif – [ne saurait] coïncider avec l'emploi du temps d'une société organisée donnant à chacun et chacune sa place et sa fonction¹⁷.

Si l'objectivation du Chaos dans les relations sociales finit par détruire sa fonction critique et son pouvoir de « réserve », il n'en reste pas moins que, d'hypostasier la contradiction en la figeant dans la contemplation de la régression à l'indistinct, on finit par nourrir l'horreur conformiste vis-à-vis de toute rencontre traumatique avec la contingence de l'ordre établi. Comment contrecarrer la dérive de la soustraction en direction de la contemplation horrifiée ou morbide de la confusion si la soustraction ne peut aucunement se socialiser ? Il ne faut pas oublier que, dans la fable chinoise, c'est Houen-touen lui-même qui cherche à établir un contact avec le monde des hommes et des choses, donc à s'aliéner dans un ordre : sa mort est le résultat final d'une exposition au danger de récupération par l'ordre établi qui est d'abord assumée par Chaos lui-même. La raison de cette volonté de communication, de mise-en-commun, reste, chez Tchouang-tseu, mystérieuse. Mais elle n'est pas plus mystérieuse que le retour périlleux du prisonnier qui est sorti de la caverne et a contemplé le soleil des Idées. Pourquoi le sujet, soustrait à l'ordre établi, garde-t-il une tension, une tendance, qui le pousse à faire de sa propre soustraction le point d'appui pour la formation d'une communauté, d'un commun, par-delà les formes données de l'assujettissement ? Tout se passe comme si l'émancipation ne pouvait qu'impliquer une généralisation virtuellement infinie du geste premier qui a ébranlé l'ordre existant.¹⁸ Ce qui se formule aussi de la manière suivante : il n'est d'émancipation que

¹⁷ J. Rancière, « Communistes sans communisme ? », dans Collectif, *L'Idée du communisme*, Lignes, Paris, 2010, p. 233-234.

¹⁸ A. Badiou a récemment retrouvé cette problématique platonicienne : « [Platon] affirme qu'il faudra forcer les philosophes à se faire politiques et pédagogues. Quand on les aura amenés à l'Idée du Bien, ils n'auront qu'une idée, c'est d'y rester ! Cette nécessité de transmettre, qui vient du dehors de l'expérience même de la vérité, est pour Platon une exigence sociale et politique. Il faut que cette expérience puisse être partagée [...] Si l'on ne transmet pas, on laisse les gens sous l'empire des opinions dominantes. Il faut donc "corrompre" la jeunesse, au sens qui était celui de Socrate, c'est-à-dire lui transmettre les moyens de ne pas être asservie aux opinions dominantes » (A. Badiou, *La*

sur la base de l'égalité. L'égalité est le présupposé, et non le but, de l'émancipation dans la mesure où ce n'est que par elle que la rupture soustractive peut échapper à la tentation de demeurer dans le pur négatif. C'est pourquoi l'égalité se représente régulièrement comme intrinsèque à toute procédure de destruction des hiérarchies et des rôles – forcément inégalitaires – dont les sociétés vivent.

Le problème se pose, par conséquent, de ne pas réduire l'émancipation à la suture entre l'égalité et la massivité d'un Ordre – à une communauté prolétarienne, un État du peuple entier voire un État commercial fermé ; cette dérive représente une éventualité impossible à éliminer d'avance, tout comme l'exception peut toujours se suturer à l'autosuffisance du négatif, au nihilisme autodestructeur décadent ou « terroriste ». Si l'émancipation ne vit que dans les solutions fournies à cette articulation instable entre l'intraitable de l'exception et l'indestructible de l'égalité, on en conclura qu'il n'y a de sujet véritable que comme site de l'effectuation « en conjoncture » de telles solutions.

Andrea Cavazzini est post-doctorant à l'Université de Liège (Service de Philosophie Morale et Politique) et membre du Groupe de Recherches Matérialistes (GRM). Ses travaux portent en particulier sur l'histoire du marxisme au XXème siècle (en particulier en Italie) et sur l'histoire des sciences. Parmi ses publications : *Le sujet et l'étude. Idéologie et savoir dans le discours maoïste* (Reims, Le Clou dans le Fer, 2010) ; *Signes formes gestes. Études sur les régimes symboliques des sciences* (Paris, Hermann, 2012). Il a coordonné le deuxième numéro des *Cahiers du GRM, La Séquence rouge italienne*.

philosophie et l'événement, p. 140). La question se pose de la possibilité de penser une émancipation dont la transmission et le partage ne seraient pas des exigences extérieures, mais au contraire des éléments essentiels de l'émancipation elle-même. Que la vérité soit immédiatement commune à tous les hommes, et que donc sa mise-en-commun soit inséparable de son statut de vérité est une idée qui se retrouve chez un conteur d'histoires bien différent de Tchouang-tseu, mais aussi subtil que le maître chinois : « L'indestructible est un ; chaque homme l'est individuellement et en même temps il est commun à tous, d'où cet indissoluble lien entre les hommes, qui est sans exemple » (F. Kafka, *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin*, traduit et présenté par Bernard Pautrat, Paris, Rivages, 2001, p. 57). Kafka a également articulé l'idée selon laquelle cet indestructible ne se révèle que lors du dépassement du « monde sensible », qui n'a « affaire qu'à la possession » (p. 52) : « Qui renonce au monde doit aimer tous les hommes, car il renonce aussi à leur monde. Il commence donc à soupçonner la véritable essence humaine, que l'on ne peut qu'aimer, pourvu qu'on soit à sa hauteur » (p. 53). Ici, la corrélation immédiate et presque involontaire entre la destruction de ce qui, du monde, fait obstacle à la vérité, et la mise en commun immédiate de la vérité, est clairement articulée. La question se poserait de savoir si une telle position serait tenable sans le recours à une idée d'« essence humaine » dont l'origine théologique n'est que trop patente.

David Amalric et Benjamin Faure : « **Réappropriation des savoirs et subjectivations politiques : Jacques Rancière après Mai 68** »

« Peut être les mésaventures de l'identification pourraient-elle induire à repenser la question du rapport entre ceux que l'on cherche toujours là, et ceux qui sont instruits de la science d'être toujours ailleurs. Et si le rapport s'inversait ? S'il avait toujours été inverse ? Si au regard de ces "masses" qu'il nous plaît ou nous déplaît, alternativement de traiter en "héros", nous avons toujours été, en tout cas, d'une naïveté ridicule ?¹ »

L'interrogation que nous présentons ici a avant tout pour point de départ une série de réflexions et de pratiques collectives ; ce sont les tentatives de « séminaires autogérés » ou de « séminaires de recherche politique » qui constituent, à Paris comme ailleurs, et plus spécifiquement à l'ENS pour ce qui nous concerne, des traces laissées par les mouvements politiques de l'année dernière. Par là, il faut entendre des tentatives pour maintenir ouvertes, dans un travail de continuité, certaines brèches, certaines lignes de politisation, contre le retour au quotidien universitaire. Ce n'étaient d'abord que des réunions informelles, des « rencontres politiques », qui ont eu lieu dès novembre 2008 dans les cuisines de l'internat de l'ENS, puis dans un squat, où l'on se retrouvait (entre 15 et 30 personnes) pour évoquer diverses questions autour d'une remise en cause du militantisme classique, des solutions organisationnelles et théoriques existantes, du fonctionnement de l'Université – avec l'exigence d'une nouvelle forme de radicalité. Puis, à la fin de l'année dernière, suite au mouvement, s'est faite jour la décision d'exploiter la structure du « séminaire d'élèves » ; à la rentrée, trois séminaires autogérés distincts étaient mis en place : le « séminaire émancipation » (dans une continuité directe avec les rencontres politiques), le séminaire « propriété et résistance » qui se place davantage dans une perspective de production collective du savoir, et les « lectures de Marx » qui visent une réappropriation politique et pratique du corpus marxiste. Enfin, par le biais d'un site internet et de rencontres régulières, une plate-forme de liaison de ces différentes

¹ J. Rancière, « L'usine nostalgique », dans *Les scènes du peuple*, Paris, Horlieu, 2003, p. 350.

initiatives, à l'échelle de Paris et de la France a été créée, sous le nom d'« Interséminaire ». S'y sont croisés l'UFR autogéré de Paris 3, l'UFR zéro de Paris 8, l'université alternative « Rennes Troie », etc.²

Dès lors, si nous tenterons d'évoquer ici la pensée de Jacques Rancière, c'est bien pour éclairer, déplacer, certains problèmes que nous nous posons au sein des séminaires. Il s'agira d'explorer chez lui la subtilité d'un rapport entre savoir et subjectivation politique, à partir d'un certain nouage qui s'élabore dans les conséquences multiformes de mai 68. Par ce biais, on pourra soulever nombre de questions concernant les pratiques de réappropriation du savoir, et le développement de formes de « recherche politique » aussi bien que les dynamiques de politisation dans et hors du cadre universitaire. On trouvera peut-être, par sa conception du « sujet politique », à s'orienter dans les divers problèmes de fond qui hantent le travail d'une recherche politique : Comment du lien peut-il se créer entre des luttes isolées, sectorisées ou particulières ? Comment peut-on être radical sans tomber dans une posture de mépris ou de dogmatisme sectaire ? Comment trouver aujourd'hui les ressources d'une lutte affirmative par-delà les combats simplement réactifs ? Comment éviter de poser la question de ce qui est politique dans les mêmes termes que le pouvoir ? Comment défaire des partages, organiser des rencontres et les mises en résonance pour dégager la puissance, la confiance, l'enthousiasme d'une compréhension collective susceptible de faire émerger de nouveaux possibles ? Telles sont les questions, volontairement très larges, qui forment le fond et l'exigence sans cesse relancée de nos réflexions...

Une précision avant de commencer, ces quelques réflexions ne prétendent pas éclairer quiconque sur la pensée de J. Rancière en général, mais bien de proposer et de susciter aujourd'hui des expérimentations originales. Si nous nous sommes centrés sur les textes de J. Rancière écrits entre 1969 et 1983, c'est par intérêt pour la manière dont une conjoncture politique et historique précise s'inscrit dans une pensée, pensée qui se veut radicale et qui tente d'assumer en actes l'ambiguïté et les difficultés de ce qui lui est arrivé, ces quelques jours de mai.

² Après cette intervention, s'est tenu le premier véritable Interséminaire, à Paris, les 4, 5 et 6 juin 2010, regroupant les séminaires autogérés de l'ENS Ulm, le Laboratoire Junior « Actualité des concepts d'aliénation et émancipation », L'Université Autogérée de Lyon, Le Comité 227 de Toulouse- Le Mirail, l'UFR O et le séminaire in situ de Paris VIII. Le programme et les comptes rendus se trouvent sur le site interseminaire.org. Cette intervention n'est qu'une tentative *a priori* d'imaginer les conditions de possibilité d'une telle rencontre. Désormais que la rencontre a eu lieu, tout serait à reprendre sur le fond des nouvelles perspectives dégagées collectivement par ces quelques jours.

Entrée : spirale en mai, début de l'aventure

Un premier tour de spirale s'effectue, dans la pensée de J. Rancière, autour de l'évènement « Mai 68 » et, de manière générale, autour d'« un jour de mai », une expression souvent utilisée pour dire ce qui s'est ouvert à ce moment-là. Parler de spirale, c'est dire que l'on commence déjà à sortir du cercle domination-ignorance, d'une certaine manière de penser la subjectivation politique dans ce cercle : c'est parce qu'on ne sait pas ce qu'est la domination qu'on est dominé, mais être dominé c'est justement être mis en situation d'ignorer les mécanismes de cette domination. Sortir du cercle, c'est trouver une manière originale de lier savoir et subjectivation politique en essayant de se défaire du couple domination/ignorance. Or c'est un « jour de mai » précisément que se laisse entrevoir cet impératif d'une articulation entre deux éléments, tous deux présents en mai, dont il faut désormais étayer la liaison :

1) Une critique du savoir académique, de sa production (réservée aux spécialistes), de sa transmission (autoritaire et abrutissante), et de ses finalités (au service de l'ordre établi), critique de ce que J. Rancière appelle la *fonction pédagogique*.

2) Une critique du *sujet révolutionnaire*, et plus particulièrement de la manière dont il est pris dans une double alternative : a) L'un ou le multiple : un sujet unifié de l'histoire ou la multiplicité irréductible des luttes ; b) Le plein et le vide : la pleine positivité théorique et sociologique de la classe ouvrière ou la négativité destructrice de la subjectivité rebelle.

L'impératif de mai est de lier ensemble rapport aux savoirs et modes de subjectivation politique. Mai c'est d'abord Mai 68, les barricades et le marxisme remis en question. « On a raison de se révolter. » *La leçon d'Althusser* s'ouvre ainsi : « [ce commentaire] part d'une expérience que beaucoup d'intellectuels de ma génération ont pu faire en 1968 : le marxisme que nous avons appris à l'école althussérienne, c'était une philosophie de l'ordre, dont les principes nous écartaient du mouvement de révolte qui ébranlait l'ordre bourgeois³. » Vingt ans plus tard, J. Rancière évoque Mai 68 comme une expérience, un évènement qui ébranle les certitudes, à la fois surprise et

³ J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p. 9. Il faudra revenir plus en détail sur la démarcation opérée par J. Rancière par rapport à Althusser. Comme le suggère Yves Duroux dans sa contribution au colloque de Cerisy, *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Paris, Horlieu, 2006, quelque chose d'important se joue dans la disparition de l'article de J. Rancière dans *Lire le capital*, à la rubrique « Du même auteur », entre *Le philosophe et ses pauvres* en 1983 et *Le maître ignorant* en 1987. On peut simplement suggérer que le travail d'historicisation du discours d'Althusser opéré très tôt par J. Rancière, consiste à resituer des énoncés théoriques dans un champ de luttes qui sont indissociablement luttes dans la théorie et luttes hors de la théorie, à resituer un énoncé face à ses implications politiques et stratégiques.

désillusion. Un évènement, ce n'est pas quelque chose qui viendrait enrichir la vie intellectuelle mais une rupture véritable, une suspension, une interruption qui ramène chacun à sa propre aventure : « Qui es-tu, toi qui parles ? Que veux-tu dire dont tu désires être le sujet ? [...] L'éclat de l'évènement 68, c'est d'avoir été, pour qui l'a voulu, la chance d'une délégitimation de son discours, la possibilité d'abandonner la voie déjà tracée par ceux qui savent pour partir à la recherche de ce qu'il y avait pour son compte à dire⁴. » À ce moment précis, « un jour de mai » exprime la confusion entre une révolte politique qui est aussi révolte contre les tenants du savoir, et une rencontre d'un genre assez particulier, dans la solitude d'une salle d'archives. Un jour de mai donc, une bibliothécaire lui apporte un carton des archives Gauny, ce prolétaire qui fait des rimes et s'aventure dans le domaine de la spéculation métaphysique, ou, pour le dire autrement, ce philosophe qui s'emploie dans les ateliers et qui pose des parquets dans les maisons bourgeoises. Il lui trouvera un nom pour exprimer cette identification impossible : « le philosophe plébéen⁵ ».

Premier tour de spirale donc, ce jour de mai, avec la conjonction entre deux décalages : dés-identification avec la figure du maître savant et du parti de la science ; rencontre avec une figure inédite de l'identification ambiguë, prolétaire revendiquant l'usage du verbe et du concept ou bien plutôt « penseur qui se livre aux occupations matérielles », selon la belle formule du *Philosophie plébéen*.

Suites : du Maître savant à la poétique du savoir

Second tour de spirale. Il faut reprendre de plus près la question de la critique du savoir académique, pour mieux voir ce qu'elle ouvre. Deux textes permettent de poser cette question : un article intitulé « Pour mémoire : sur la théorie de l'idéologie », écrit en juillet 1969 et publié pour la première fois en 1970 en Amérique Latine dans le recueil *Lectura de Althusser* ; et *La leçon d'Althusser*, paru en 1974 aux éditions Gallimard. On resituera un parcours en deux temps. Le premier temps est le moment althussérien d'élaboration, autour d'un angle mort, d'une opposition que l'on ne veut pas voir ou que l'on ne peut pas voir : J. Rancière critique la tentative de mettre en question l'articulation entre savoir et politique tout en préservant l'opposition savant-

⁴ J. Rancière, « La vie intellectuelle a-t-elle des évènements », dans *Moments politiques, Interventions 1977/2009*, Paris, La Fabrique, p. 25-26. Texte initialement paru dans *La Quinzaine littéraire*, n° 459, le 16 mars 1986.

⁵ *Le philosophe plébéen* est le titre d'un recueil de textes présentés par J. Rancière, co-édité par Maspero et les Presses Universitaires de Vincennes en 1983, en collaboration avec le collectif des Révoltes Logiques.

ignorant. Cette tentative vise en somme à lier les productions internes au champ universitaire et académique aux pratiques politiques et aux luttes sociales, tout en préservant l'autonomie de la pratique théorique, avec ses enjeux propres, son langage et, par-dessus tout, sa division canonique entre celui qui sait et celui qui ne sait pas. Le deuxième moment est celui d'une première exploration, d'une première expérimentation autour de l'hypothèse que l'on peut se passer de maître savant et de la figure de l'ignorance qui lui est corrélative.

Le premier moment : comment articuler le savoir aux luttes politiques, tout en préservant la fonction du maître savant⁶?, résume la position d'Althusser⁷ au début des années 60, en réaction au jdanovisme et à la soumission de toute l'activité scientifique aux visées politiques du parti : il s'agit d'affirmer l'autonomie de la pratique théorique sur la politique. La temporalité théorique est radicalement différente de la temporalité politique. Dès lors, les drapeaux étudiants proclamant « La Sorbonne est à nous » (premières contestations étudiantes en 1963) participent au même délire gauchiste que la biologie prolétarienne. Il n'est pas question de considérer les pratiques de révolte des années 60 pour elles-mêmes, il s'agit bien plutôt de trouver une rationalité politique plus profonde, dans la révolution russe par exemple, de faire ce long cheminement par les textes du marxisme-léninisme et de laisser, pour l'instant, la rationalité politique au Parti Communiste.

Une première rupture avec cette position est l'entrée de l'althussérisme en politique. C'est le cercle d'ULM de l'UEC qui s'affronte à l'enjeu complexe de participer en tant qu'intellectuel à la transformation du monde.⁸ Il s'agit alors de deux choses : affirmer la

⁶ On peut noter que cette lecture reste althusserienne dans sa méthode, qui consiste à montrer un ensemble de déplacements qui ont pour fonction de masquer une certaine présence-absence.

⁷ S'agissant de l'Althusser de J. Rancière, il convient de faire preuve de prudence. C'est en 1969 l'Althusser de *Pour Marx* et de *Lire le capital* ; en 1974, c'est à peu près le même, à quelques repentirs près, mais qui sauvegardent l'essentiel : l'article sur « Idéologie et Appareils idéologiques d'État » intègre, selon J. Rancière, ce que tout le monde a bien vu en 1968, c'est-à-dire les effets matérialistes de l'idéologie, mais tout en maintenant l'idéologie dans l'ordre du caché, de l'inatteignable par ceux qui sont pris dedans, avec une série d'étapes visant à se détacher de l'idéologie, mais qui servent surtout à creuser le gouffre entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas.

⁸ Ce découpage pré-68 entre les intellectuels et le peuple, et la question corrélative de la jonction (une fois le gouffre proclamé) est en fait un découpage qui va être réactivé dans les années qui suivent 1968. C'est ce que J. Rancière développe dans un article du numéro spécial des *Révoltes logiques* de février 1978, pour les 10 ans de 68, « Les Lauriers de mai ou les chemins du pouvoir ». L'article s'intitule « Les intellectuels et la traversée du gauchisme » et tente de comprendre les conditions matérielles qui ont permis « les nouveaux philosophes », ou la reconduite de la problématique du lien entre les intellectuels et le peuple par-delà Mai 68. Selon J. Rancière, en 1968 on ne distinguait pas dans la rue les intellectuels et les autres, ceux qui luttent et ceux qui viennent profiter de leur position de pouvoir dans le champ académique pour les soutenir. Mais par-delà aussi le dialogue entre Foucault et Deleuze sur le rôle des intellectuels et de la théorie comme « pratique investie dans des rapports de

nécessité d'une formation théorique des jeunes militants communistes, et lutter « contre la dispersion politique des opinions par l'unité de la science, [autrement dit] mettre fin à la bataille des idées⁹ ». Les étudiants ulmiens font voter une motion en ce sens au VIIème congrès de l'UEC en mars 1964. L'affaire se précise encore un peu en décembre 64 avec les *Cahiers marxistes léninistes*, chargés de prendre en charge la formation des militants, avec cet épigraphe fameuse et terrifiante : « La théorie de Marx est puissante parce qu'elle est vraie. » Ce que J. Rancière appelle l'entrée en politique de l'althussérisme, c'est donc la multiplication des maîtres, puisque pour cette formation théorique, personne n'est mieux désigné que les normaliens. Certes, il n'est pas question de fournir toutes prêtes et vulgarisées des connaissances aux militants mais véritablement d'étudier les textes, de former le parti des lecteurs de Marx, ce qu'esquissera le séminaire *Lire le Capital*. La thèse est que chacun peut lire Marx, que ce qui compte c'est simplement d'en passer par l'ascèse, la discipline de la Science, de la pratique théorique, qui consiste à se défaire systématiquement des errances de l'idéologie.

La seconde rupture est provoquée par la Révolution Culturelle Chinoise en 1966, qui a pour conséquence l'éclatement du cercle d'ULM et la formation de l'Union des Jeunes Communistes Marxistes Léninistes. On assiste à la radicalisation des prises de position dans le champ politique et à l'affirmation d'une autonomie des masses, y compris dans le domaine du savoir. Cependant avant 1968, cette rupture reste marquée par les traits de la « politique des philosophes », notamment au niveau de la reproduction des structures hiérarchiques de l'organisation. En 1968, les mao de l'UJCM se retrouvent ainsi rejetés dans le camp des mandarins : « Les dirigeants de l'UJCM réagirent alors en professeurs agressés par leurs élèves, la petite bourgeoisie étudiante qu'ils avaient pour mission d'éduquer¹⁰. »

Ces deux ruptures : entrée en politique de l'althussérisme et sortie de l'althussérisme pour aller aux masses, sont en réalité deux déplacements qui évitent de mettre en question la figure despotique du maître. Dans son article de 1969, J. Rancière synthétise ces problématiques à un niveau plus théorique en critiquant la distinction science/idéologie, qui sert surtout à rejeter l'idéologie du côté de l'erreur ou de

pouvoir et de lutte, d'une théorie conçue comme relais entre deux pratiques ». Pour J. Rancière, un des éléments de ce recouvrement de la problématique de Mai 68 (qui est toujours la nôtre aujourd'hui, non celle du lien entre les intellectuels et le peuple, mais celle du lien entre les révoltes contre le savoir et l'autorité académiques et les révoltes ouvrières ou du moins hors du champ académique) est à rechercher dans le maintien d'une opacité dans les théories du pouvoir, d'une certaine énigme du pouvoir, qui reconduirait automatiquement l'intellectuel comme celui qui démasque et dévoile ce qui n'est pas accessible aux autres, comme celui qui sait face à ceux qui ne savent pas.

⁹ J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, p. 91.

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

l'illusion. En dernier ressort, l'idéologie, qui est la structure matérielle affective et imaginaire de notre adhésion au monde, reste inaccessible à ceux qui sont dans la pratique. La mise en question des contenus du savoir et celle des formes de sa transmission (examens, individualisation, système des disciplines) tend donc à préserver une certaine « division technique du travail » dans l'Université (par opposition à une division sociale), qui est le socle de la fonction pédagogique : « transmettre un savoir déterminé à des sujets qui ne le possède pas, repose sur la condition absolue d'une inégalité entre un savoir et un non savoir¹¹ ». L'enjeu principal reste celui des porteurs du savoir, la question de la défense de l'autorité académique.

Le deuxième mouvement qu'il faut esquisser est celui de l'expérimentation, qui s'ouvre dans le cœur même de la critique. Contre l'opposition entre la science qui serait révolutionnaire et l'idéologie qui serait toujours sous le joug de l'idéologie dominante, J. Rancière envisage de creuser l'écart entre deux régimes de production différenciés du savoir : un régime académique et autoritaire propre à l'institution bourgeoise et disciplinaire et un régime prolétarien, ancré dans les luttes, qui englobe l'arrêt des machines et la production littéraire, un système de division entre postes de travail annulé et la médecine aux pieds nus¹². Un problème se pose cependant immédiatement : cette hétérogénéité est également posée par les tenants de l'orthodoxie qui renvoient sans cesse à la positivité des qualités ouvrières, dans leur dimension sociologique, une positivité des vertus ouvrières qui vient s'articuler à la positivité de la théorie marxiste léniniste pour constituer le propre théorico-pratique de la classe ouvrière. Le deuxième écueil à éviter est que cette hétérogénéité, ce propre de l'ouvrier, est souvent acté à cette époque dans un ensemble de pratiques muettes, de mœurs et de savoir-faire, qui laissent l'espace de la parole et de l'abstraction au bourgeois et au petit-bourgeois. C'est face à ce double danger qu'il faut aller chercher le propre de la parole ouvrière.

L'idée de J. Rancière est de s'adresser à ce qui a trop vite été rejeté au rang des idéologies petites bourgeoises car pré-marxistes : les discours des ouvriers républicains dans les années 1830-1840, et d'y rechercher une voix ouvrière avant son recouvrement dans le marxisme. Entre l'histoire des doctrines sociales et la chronique de la vie ouvrière, il faut faire une histoire de la pensée ouvrière, de la manière dont les ouvriers nomment leur situation et leur révolte, ce qu'il appellera ensuite une

¹¹ J. Rancière, « Pour mémoire, sur la théorie de l'idéologie », dans *ibid.*, p. 258.

¹² *Ibid.*, p. 251, dans une note de bas de page qui a été ajoutée en 1973 pour la publication du texte dans *L'Homme et la société*, et qui reprend la distinction idéologie bourgeoise/idéologie prolétarienne comme deux modes de production distincts.

« pensée organique ouvrière¹³ ». Il fait rapidement une découverte : dans ces discours intermédiaires, il n'y a ni révolte sauvage ni proclamation d'une hétérogénéité propre, mais un « sourd travail de réappropriation des institutions, des pratiques et des mots¹⁴ », il y a une classe qui prend la parole pour s'identifier en empruntant des mots et des raisonnements au discours d'en haut. La recherche de ce qui est le propre de l'ouvrier, d'un mode spécifique de formation du savoir ouvrier, se heurte à une première dés-identification : « nous ne sommes pas ce que les bourgeois disent de nous, (des barbares, des esclaves), nous ne sommes pas différents des bourgeois, nous sommes comme eux. » Cette déclaration s'atteste dans son mouvement même : « nous aussi nous parlons, nous raisonnons, nous critiquons, nous créons avec des mots, par des actes de langage. » La spirale de la subjectivation s'est ouverte.

Dans le projet des *Révoltes Logiques*, collectif auquel participera Rancière entre 1975 et 1985, l'articulation doit se faire entre une remise en question dans l'ordre des savoirs : « Plus qu'à constituer une encyclopédie, les études menées dans les RL visaient à déplacer les termes du débat présent, à intervenir à cette jointure de l'opinion militante et de la scène universitaire, où se déterminaient les formes de la décomposition et de la recomposition de la figure ouvrière révolutionnaire » ; et une exploration des modes variés de la subjectivation politique : « il n'y a pas de voix du peuple. Il y a des voix éclatées, polémiques, divisant à chaque fois l'identité qu'elles mettent en scène¹⁵. » Le voyage dans l'expérience ouvrière des années 1830-1850 permet alors à J. Rancière de poser la question du savoir en des termes qui ne sont ni ceux de la science althussérienne, ni ceux de la systématisation maoïste. Il s'agit d'affirmer qu'il y a bien une pensée ouvrière, autonome, qui engage une parole sur le terrain de la justice et de l'universel, bien au-delà de la simple expression affective.

C'est ce qu'il théorise sous le nom de « savoirs hérétiques¹⁶ » dans un article de *Révoltes Logiques*. Un tel terme désigne alors les « rapports qui s'établissent, dans les années 1830 à 1850, à la frontière des espaces savants et des espaces populaires ». On pense à l'exemple du menuisier Gauny, par ailleurs évoqué dans *La Nuit des prolétaires*, qui transformait les emballages de boîtes de lentilles en fragments épars d'une impossible Encyclopédie. J. Rancière décrit de la sorte une appropriation sauvage du savoir, qui passe par une traductibilité de l'expérience matérielle avec la science. Cette pensée et ce savoir d'un genre singulier, Rancière les reprend à son compte,

¹³ J. Rancière, « Utopie, bourgeois, et prolétaire », *L'Homme et la société*, n° 37, 1975, p. 87-98. Communication présentée au Colloque de Cerisy sur la salle sur « Le discours utopique » en juillet 75.

¹⁴ J. Rancière, *La parole ouvrière*, Paris, Christian Bourgeois, 1976 ; réédition Paris, La Fabrique, 2007, p. 15.

¹⁵ J. Rancière, « Les gros mots », préface à l'édition des *Scènes du peuple*, en 2003.

¹⁶ Une comparaison semble manifestement s'imposer avec le concept de « savoirs assujettis » proposé par Foucault (notamment dans le cours *Il faut défendre la société*).

pour décrire sa propre démarche, dans « La Méthode de l'égalité », son intervention en clôture du colloque de Cerisy qui lui était consacré. Contre l'idée (portée, à son époque, par les tenants de la science marxiste) qu'il faudrait attendre une interminable formation avant d'espérer produire un quelconque savoir politique, il s'agissait de commencer sans plus attendre : « On peut prendre des fragments de discours, des petits bouts de savoir qu'on a vérifiés, tracer son cercle initial et se mettre en route avec sa petite machine¹⁷. » Et de défaire les partages disciplinaires, de « faire que les textes qui ne se rencontraient pas se rencontrent¹⁸ », et de tracer des ponts entre des pratiques de pensée et le territoire de la connaissance. Cette entreprise se définit comme une « stratégie discursive » visant à ouvrir des espaces à la puissance de l'affirmation égalitaire.¹⁹

Cette entreprise, on peut également la nommer « poétique du savoir », en partant d'un terme que J. Rancière élabore pour parler de l'histoire²⁰, en insistant sur l'importance du langage commun (par opposition à un langage technique) dans les formes de constitution du savoir – et sur le refus d'une position de légitimité ou d'un destinataire spécifique²¹, où l'on se réfuse à partir du partage disciplinaire comme tel. On pourrait adéquatement rendre compte par ce concept de ce que nous tentons de faire dans les séminaires : par exemple, prendre un texte de Heidegger sur l'habiter, le confronter aux développements historiques et critiques de Lefebvre, les faire résonner avec la pratique des squats à partir d'un tract rennais et de plusieurs enquêtes de terrain ; ou bien esquisser une problématisation du système éducatif à partir d'un livre de Charlotte Nordmann, des rapports ministériels sur l'absentéisme, et d'une indication donnée dans *Le Maître ignorant*.²² Mais reprendre une telle « poétique du savoir » n'irait pas sans déplacer certaines conceptions des pratiques de réappropriation et de production collective des savoirs²³ :

¹⁷ *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, p. 516.

¹⁸ *Ibid.*, p. 517. En l'occurrence, il s'agit pour J. Rancière de faire se rencontrer les textes de La République de Platon avec ceux du menuisier Gauny.

¹⁹ Stratégie, qui, dans le brouillage qu'elle opère, ne manquera pas d'intégrer des dimensions littéraires, par son usage du récit, son travail sur les mots et sa « construction de scènes ». « La construction d'un espace d'intelligibilité de l'affirmation égalitaire passe par cette stratégie discursive de traversée des territoires, d'assemblage des fragments et de constitution des scènes ». *Ibid.*, p. 519. Notons que la notion de « stratégie discursive » est employée dès *La leçon d'Althusser* (notamment p. 154) pour décrire les diverses conceptualités présentes chez Marx.

²⁰ Cf. *Les Noms de l'histoire*.

²¹ C'est ce refus d'un destinataire qui motive la critique que J. Rancière adresse à Brecht, qui, selon lui, « n'a jamais cessé de manquer ses effets ».

²² Exemple de l'élaboration de deux séances du séminaire « Propriété et Résistances » et du séminaire émancipation, année 2009/2010.

²³ Un débat pourrait être mené sur cette base avec les thèses avancées par G. Sibertin-Blanc et S. Legrand dans *l'Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*. Certains

- 1) Ne pas commencer par se définir comme étudiants ou intellectuels, mais plutôt travailler au bord de ce que nous ne sommes pas, en mettant tout en œuvre pour décroisonner l'université.
- 2) Ne pas partir d'un partage disciplinaire qui définirait a) ses destinataires, au sein d'une communauté capable de comprendre un langage technique et de disposer de certains savoirs présumés, b) des positions de légitimité qu'on acquerrait au sein de ces disciplines, par le niveau de sa formation et la quantité de savoir accumulé.
- 3) Développer des pratiques de traduction propres à ouvrir au contraire le discours, développer une pratique de l'écriture qui s'intéresse aux mots, au style, à la manière dont un certain jeu littéraire peut avoir des effets sur le champ du savoir. Rechercher, par une traduction mutuelle, à effectuer le raccord des expériences militantes avec les paradigmes théoriques, et des paradigmes théoriques avec les expériences militantes.

Poursuites : subjectivation politique et identification impossible

Il faut aussi revenir sur l'alternative proposée rapidement en introduction, à propos de la critique du sujet révolutionnaire esquissée par J. Rancière, et plus particulièrement de la manière dont il est pris dans une triple alternative :

- a) « Ni conscience d'une avant garde instruite par la science ni systématisation des idées nées de la pratique des masses. »²⁴ Leçon de 68.
- b) Ni l'un ni le multiple : un sujet unifié de l'histoire (la classe ouvrière) ou la multiplicité irréductible des luttes.
- c) Ni le plein ni le vide : la pleine positivité théorique et sociologique de la classe ouvrière ou la négativité destructrice de la subjectivité rebelle.

présumés seraient à critiquer, selon lesquels il s'agirait de partir d'une situation d'« intellectuels », de s'inscrire dans le champ strictement universitaire sans remettre en cause réellement les partages disciplinaires...

²⁴ J. Rancière, « Le prolétaire et son double », *Révoltes Logiques*, n° 13, hiver 80/81, repris dans *Les scènes du peuple*, transcription d'un exposé de soutenance de thèse sur *La formation de la pensée ouvrière en France : le prolétaire et son double*, où il analyse justement le glissement entre le projet initial – retrouver une pensée propre de classe recouverte par le marxisme, projet marqué par l'assurance d'une classe-sujet : « unité du combat entre pratiques de lutte et formes d'identités culturelles » – et le travail d'archive qui le conduit vers des formes d'identification qui sont des productions de sens toujours marquées par la scission au cœur même du sujet. « C'est dans la spirale de cet impossible que peut s'élaborer une certaine image, donnant corps au discours de l'émancipation ouvrière, que celui-ci sera le discours de la classe ou du mouvement ouvrier, à la mesure même de l'incapacité de ses porteurs à trouver le principe de leur identification propre. » (p. 28)

Rancière ou la machine destructrice. Pourtant il faut avancer, malgré tout, et proposer quelque chose à partir de la troisième alternative. Comment cheminer entre la pleine positivité et la pure négativité, entre le sujet politique-ouvrier armé du marxisme et le sujet politique-rebelle insaisissable ? J. Rancière tente de répondre : le sujet politique, ça peut être n'importe qui, en tant que n'importe qui peut tenter et expérimenter dans un acte de langage autonome qu'il appartient à une communauté, et entrer ainsi sur la scène spécifique de la politique. Mais on est déjà très loin quand on dit ça. Retournons à l'article de 1969 : « Pour mémoire, sur la théorie de l'idéologie ». Quand il revient sur ce texte pour sa publication française en 1973, J. Rancière ajoute une note croustillante sur le petit bourgeois (p. 274). Il explique qu'on commencera à penser un peu mieux quand on arrêtera de qualifier tout et n'importe quoi de « petit bourgeois », et surtout que ce concept porte en lui une forte capacité de masquage : « on le voit déjà chez Marx, où il sert en particulier à masquer les contradictions au sein du prolétariat pensées comme contamination du jeune prolétariat moderne par les rêveries artisanales ou les fureurs paysannes des petits propriétaires en déconfiture ». Sur ce point, ajoute J. Rancière, les appareils d'État ouvriers ont largement soutenu cette lecture académique de Marx.

Ce qui intéresse J. Rancière, ce n'est donc pas tend le sujet qui fuit systématiquement le rapport de pouvoir d'identification qui veut le fixer²⁵ ; la critique du sujet comme pleine positivité théorique et sociologique ne laisse pas place au néant. Le sujet rétif aux identifications chez J. Rancière n'est pas rien, mais tout autre chose, il est même en réalité toujours trop de choses. Il n'est pas non plus une multiplicité trop intense et complexe pour pouvoir être saisie, il est simplement ce qu'il se dit, cela qu'il devient lorsqu'il commence à dire, c'est-à-dire toujours autre chose que ce que l'on veut qu'il soit. Un exemple pour le dire plus clairement : les saint-simoniens entendent conquérir

²⁵ Comme la « plèbe » foucauldienne qui apparaît le temps d'un entretien comme ce qui esquivé toujours les dispositifs de pouvoir qui tentent de la saisir, ou la subjectivité rebelle, thème cher au courant chaud de l'école de Francfort, mais aussi à l'opéraïsme italien : la puissance du négatif ou la lutte de la classe ouvrière contre elle-même comme capital. J. Rancière évoque Tronti et Negri dans un article des *Révoltes logiques* intitulé « L'usine nostalgique ». Pour lui, cette opposition entre la pleine positivité du développement des forces productives et le refus du travail du rebelle irréductible n'est en fait que « la limite d'un processus de dédoublement constitutif de l'énoncé même du discours marxien, sensible dès l'origine de ce qui devait demeurer pour la postérité son maître mot : ce développement des forces productives appliquée à donner au sillon boueux de la charrue feuerbachienne le parcours aérien de la négativité hégélienne – mais aussi à enfouir l'obsession, le remord originel, le Je=Je de la subjectivité stirnérienne sous les tableaux et les statistiques du baron Dupin, père commun des ouvriers et du susdit concept ? Dédoublement originaire qui ne peut se colmater jamais que dans le regard qui indéfiniment statufie les ombres et dans les discours qui inlassablement prêtent parole aux voix blanches ? » (p. 350)

pour les églises tous ces travailleurs souffrants dont ils voudraient soulager les misères et promouvoir la capacité industrielle. Or, « à la place du travailleur souffrant, apparaissent deux personnages : le travailleur égoïste et le prolétaire amoureux²⁶ ». Le travailleur lorsqu'il travaille compte bien que ça lui permette de se nourrir, lui et sa famille, et ne veut pas entendre parler de communauté ; et le prolétaire lorsqu'il œuvre pour la communauté des hommes nouveaux, ne veut plus entendre parler de travail. La subjectivation politique est d'abord un écart, un trouble par rapport à la position que l'on occupe. Le travailleur est déjà autre chose qu'un travailleur lorsqu'il s'occupe de politique ou plutôt le sujet politique est toujours autre chose qu'un travailleur, non par un excès ou par un surtravail qui excèderait toute comptabilité ; mais dans la mesure où la politique n'est autre que le surgissement d'une tension au sein même de l'identification. Dès lors, la question ne peut pas être : comment représenter politiquement les travailleurs, ou comment la révolution propulsera-t-elle sans médiation les travailleurs de la chaîne dans les conseils de l'autogestion, mais « comment peuvent s'autoriser à penser, se constituer en sujets de pensée, ceux dont ce n'est pas l'affaire²⁷ ? »

Dans une intervention du 15 février 1982 au Centre de Recherches philosophie sur la politique à Ulm, intitulée : « La représentation de l'ouvrier ou la classe impossible », J. Rancière a proposé de considérer que pour accéder à la politique, il faut toujours partir d'autre chose que du travail servile et lié à la satisfaction des besoins. Il n'y pas de médiation directe entre la position qu'on occupe dans le mode de production et les positions ou les opinions exprimées, par lesquelles adviennent des sujets politiques. Pas de représentation politique des masses positives donc, ni d'action spontanée des négativités rebelles, mais « la pensée de la servilité active et de sa suppression, l'idée de l'émancipation comme transformation de l'idée servile en identité libre », transformation qui implique un certain nombre de flexions et de cheminement puisque la liberté du prolétaire « ne peut se gagner sur la nécessité que par la longue tension d'une spirale ». On ne retrouve pas cependant la longue antichambre théorique devant mener aux portes de la politique, mais une pluralité de pratiques et d'appropriations des discours et des actes, sur le fond d'un écart à soi fondamental, qui sont le cœur même de l'émancipation.²⁸ On peut avoir une idée de ces pratiques des identifications

²⁶ J. Rancière, *La Nuit des prolétaires*, Paris, Fayard, 1981.

²⁷ J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.

²⁸ Dans la discussion qui suit son intervention, reproduite dans *Le retrait du politique*, ouvrage collectif sous la direction de Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Galilée, 1983, J. Rancière évoque un double impératif : 1) On ne peut pas être une classe sans se dire, 2) le statut de ce dire doit être laissé indéterminé. En tout cas, dans les textes de 1830, on a la fuite d'un prédicat commun de classe, « les ouvriers en question veulent montrer qu'ils ne remplissent pas le *telos* ouvrier, et que le travail ne fait pas lien social ». En outre, le moment choisi des années 1830 aux années 1850 est

impossibles ou des subjectivations politiques²⁹, à partir des figures déjà évoquées du prolétaire amoureux, du savetier botaniste, du parqueteur philosophe, et du cordonnier poète.

On peut aussi repenser à la « culture en désordre », dans le film de Marcel Carné, *Les enfants du paradis*, qui montre au milieu du 19^{ème} siècle, ces théâtres parisiens où se mêlent les prolétaires et les bourgeois, où le théâtre est évènement, confusion des identités et des destinataires, un théâtre pour lequel ce qui importe, c'est le mélange des places dans la matérialité du partage de la salle, plus que la représentation. Contre ce désordre des appropriations et des barrières, le baron Haussmann fera numéroter toutes les places, à chacun son siège et que l'air puisse passer. J. Rancière a écrit un article sur ces théâtres dans lesquels jouaient Baptiste et Frédéric, et sur les circulations entre militantisme, appropriation culturelle et promotion sociale :

La possibilité même que la goguette produise des propagandistes comme Charles Gille ou des réseaux militants passe par ce détour, par son aspect de promotion culturelle minoritaire, introduisant des lignes de fracture dans la classe des producteurs. Car c'est sans doute à partir de ses lignes de fracture qu'une classe devient dangereuse, à partir des lignes de fuite des minorités qui ne supportent plus le travail mais aussi les mœurs et les propos de l'atelier, bref qui ne supportent plus l'être ouvrier. (...) Les classes véritablement dangereuses sont peut être moins les sauvages supposés miner les souterrains de la société que les migrants qui se déplacent à la limite des classes, les individus ou les groupes qui développent en eux des capacités inutiles à l'amélioration de leur vie matérielle, propres en revanche à le leur faire mépriser³⁰.

*

Il semble qu'on puisse poser les problèmes de subjectivation politique à partir de trois questions, qui partent souvent d'expériences très concrètes : qu'est-ce qui fait qu'on se politise ? Quel rapport peut-il y avoir entre « politisés » et « non-politisés » ? Qu'est-ce

intéressant car « c'est le moment des problèmes d'identification. Plus tard, la parole ouvrière se situera en fonction de figures d'identification déjà constituées. » (p. 111 ; notes de discussions transcrites)

²⁹ Proposer cette dualité, c'est suggérer que les identifications sont toujours liées à une adéquation entre une place sociale et un discours politique, tandis qu'une subjectivation politique est une manière d'assumer une scission fondamentale, d'élaborer du discours sur fond d'une identification impossible.

³⁰ J. Rancière, « Le bon temps ou la barrière des plaisirs », *Révoltes Logiques*, n° 7, printemps/été 1978, dans *Les scènes du peuple*.

qui fait la division ou au contraire l'unité de ces politisations ? On pourrait dire que la question de J. Rancière, lorsqu'il remet en cause l'unité de la classe ouvrière, est de penser la complexité et la subtilité des dynamiques subjectives à l'œuvre dans toute politisation. Cela entraîne chez lui deux gestes distincts :

- d'abord, montrer que la politique possède une dimension esthétique tout à fait décisive, qu'elle repose toujours sur certaines constructions de l'espace-temps, sur certains mots, certaines images, sur une répartition de ce qu'on peut dire, de ce qu'on peut voir, de ce qu'on peut faire. Une politisation se fait toujours dans le brouillage de cette division, jamais seulement par une explication rationnelle. On peut affirmer du même coup que « l'ouvrier qui, sans avoir appris l'orthographe, s'essaie à faire des rimes au goût du jour est peut-être plus dangereux pour l'ordre idéologique existant que celui qui récite des chansons révolutionnaires » (« Le bon temps ou la barrière des plaisirs », dans *Les Scènes du peuple*).
- ensuite, montrer que l'émancipation et son contraire (ce que J. Rancière nomme la « police ») s'échangent et s'entrelacent constamment, que la politique se fait toujours dans l'impureté, dans l'ambiguïté. Et que la délimitation de ce qui est émancipateur et de ce qui ne l'est pas est toujours à reprendre. C'est toute l'opération tentée dans les *Révoltes logiques*, où il montre comment le syndicalisme révolutionnaire en vient à tremper dans la collaboration (« De Pelloutier à Hitler », dans *Les Scènes du peuple*), comment des collectifs d'artistes voulant s'engager auprès de militants et d'ouvriers se heurtent à tant de contradictions qu'ils décident de se syndiquer à la CGT pour lutter en tant qu'« artistes-producteurs », ce qui prépare un glissement qui les fera finalement défendre un « service public critique » tout à fait intégré à l'ordre dominant, et en contradiction avec les idéaux gauchistes présents à l'origine (« Le compromis culturel historique », dans *Les Scènes du peuple*). L'émancipation peut ne plus être là où on l'attendait comme elle peut se trouver là où on ne l'attendait pas. En faisant craquer toutes les formes rigidifiées de théorisation de l'émancipation, J. Rancière invite à la passer au crible de la subtilité des situations singulières, pour se donner la possibilité de la redéfinir dans un second temps, de manière ouverte, délivrée de ses dogmatismes, et beaucoup plus proche du réel politique.

Car le danger auquel s'expose une pure déconstruction est considérable : le risque d'une politique nihiliste ou consensuelle (« on ne sait jamais ce qui est émancipateur, contentons-nous donc de l'ordre existant ») ; ou, au contraire, le risque d'un pur détachement, hors de toute division sociale, sans prétentions à transformer la

société dans son ensemble, sans unité transversale des luttes. Il faut donc réaffirmer la subjectivation politique non seulement comme une rupture avec les partages établis, mais aussi comme un processus polémique, toujours tendu, de diverses manières, vers la transformation de l'ordre en lui-même. C'est pourtant une polémique non militariste, en ce qu'elle ne cherche pas à figer des lignes de front en vue d'identifier l'ennemi.

Ce qu'une étude des processus de politisation, issue de mai 68, nous apprend alors, c'est à remettre en cause la séparation entre le politisé et le non-politisé, le militant et le non-militant, qui implique toujours une monopolisation du sens de la politique et de l'émancipation. J. Rancière souligne au contraire le franchissement de ces frontières, lorsque le prolétaire devient autre chose que prolétaire, devient philosophe, ou savant, ou poète ; symétriquement l'étudiant, l'intellectuel peuvent devenir prolétaire, par ce que J. Rancière appelle une « identification impossible ». C'est un rapport où le militant doit devenir non militant, et l'inverse.³¹ Sans ce processus susceptible de nous traverser tous, on ne peut guère comprendre comment le militant, fort de sa « conscience » de la situation, ou de son ascendant moral (qui sait le distinguer de l'anarchiste petit-bourgeois), peut encore transmettre quelque chose au non-militant : les impasses du discours argumenté (qui n'a jamais politisé personne) et des actes exemplaires (qui ne se sont jamais propagés automatiquement) en attestent.

Cela ouvre à la pratique politique une piste à la fois paradoxale et stimulante : comment militer tout en ne militant pas, ou comment militer sans se considérer comme militant... ? Geste qui est aussi toujours double : brouiller d'abord toutes les certitudes militantes, puis devoir en retracer d'autres, délestées de toute « privatisation de l'universel³² ». Peut-être faut-il appeler « communisme » le deuxième versant de cette tentative³³...

³¹ Ce que résume à merveille la formule « rencontre de prolétaires demi-savants avec des savants demi-prolétaires », dans « Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre », *Les Scènes du peuple*.

³² Cette expression renvoie à la manière dont les partages du politique et du non-politique, de l'émancipateur et du non-émancipateur, procèdent d'un rapport de pouvoir (et pas d'une évidence théorique) de la part de ceux qui s'estiment une légitimité à partager et à définir des universels.

³³ La fin de la contribution proposée par J. Rancière au colloque sur « L'idée communiste » va dans ce sens. Cf. Badiou/Zizek, *L'idée du communisme. Conférence de Londres 2009*, Paris, Lignes, 2010.

Marco Rampazzo-Bazzan : « *Anschlag*. Interlude subversif. Pour une carte du mouvement étudiant allemand des années '60 »

Anschlag est le journal ou appareil théorique de *la Subversive Aktion*, dont paraissent trois numéros entre 1964 et 1966. La *Subversive Aktion* est un groupuscule d'activistes qui s'est bâti sur les cendres du groupe SPUR, la filiale allemande de l'Internationale Situationniste, et qui se constitue en réseau de micro-cellules de Munich à Berlin en passant par Stuttgart, Frankfurt am Main et Nürnberg. En dépit de sa courte histoire, ce groupuscule joue un rôle important dans le déclenchement du mouvement étudiant allemand des années 60. C'est en fait dans la micro-cellule de Berlin-Ouest de la Subversive Aktion que deux de ses meneurs, Rudi Dutschke et Bernd Rabehl, s'engagent dès leur arrivée en RFA ou que Dieter Kunzelmann conçoit le projet de la Kommune. Mais ce n'est pas la seule raison. Comme le suggère Wolfgang Kraushaar, la parabole de la Subversive Aktion et ses mots d'ordre semblent contenir en puissance le prisme d'intelligibilité du mouvement anti-autoritaire.¹ Afin de développer cette hypothèse sous la forme d'une cartographie, nous avons choisi *Anschlag* et sa polyvalence étymologique respectivement comme sujet et comme fil conducteur à son introduction.

Anschlag en allemand a essentiellement la signification de « coup » ou « frappe » qui se décline dans le langage courant selon deux usages principaux qui nous semblent être très significatifs afin de tracer une carte du mouvement étudiant allemand² : *Anschlag* comme *Aushang* ou *Plakat*, c'est-à-dire « affiche » ou « pancarte » et *Anschlag* comme « attentat ». C'est entre ces deux pôles que nous tenterons de tracer une mémoire vivante du mouvement et des courants qui le composent, pour ainsi les décrire de l'intérieur, dans leurs « se-faire » mouvement. Or, lorsqu'on nomme un journal militant *Anschlag*, on joue consciemment sur cette ambivalence et on se positionne plus ou moins consciemment dans une dynamique qui dégage une certaine ambiguïté par rapport à ce qu'on fait et ce qu'on veut faire, ce qui est propre à un espace flou qui s'ouvre entre deux pôles, un haut et un bas, comme ses formes-limites d'expression.

¹ F. Bönkelmann & H. Nagel (éds), *Subversive Aktion*, Frankfurt a. M., Neue Kritik, 1976.

² Il ne s'agira pas ici de reconduire le mouvement allemand à un schéma ou à un calque, mais d'essayer de l'analyser dans le se faire mouvement d'une de ses composantes. C'est pour cela que nous avons choisi d'utiliser, bien qu'assez librement, certains termes et figures forgés par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

Dans le cas de la Subversive Aktion et de son organe d'expression et de diffusion, il faut ajouter que ces points-limites sont eux-mêmes flottants et ouverts à une modification qui est inscrite dans son *Lebensmotto* : *der Sinn jeder Organisation ist ihr Scheitern*, « le sens de toute organisation est son échec », c'est-à-dire son dépérissement, ce qu'on pourrait entendre également comme « transcodage » et qui a affaire avec un certain devenir. Or, à partir de là, il me semble possible de saisir *Anschlag* essentiellement comme une machine de guerre (ou comme une entreprise) nomade. En occupant et constituant cet espace d'ambiguïté propre à son mot d'ordre, la *Subversive Aktion* en tant qu'action libre ambitionne de produire sur le champ social des oscillations à intensité variable entre ces deux points limites. Entendons par là qu'en y participant on s'engage à « frapper » l'opinion publique par des affiches provocatrices³, par des articles qui renvoient dans l'imaginaire à des attentats virtuels

³ L'affiche est le résultat d'un travail d'élaboration, discussion et réalisation collective parfois simultanée dans les différentes villes. Cette modalité d'action vise à « frapper » les passants, à faire connaître l'intention subversive et éventuellement à recruter de nouveaux militants. D'un point de vue subjectif l'affichage constitue l'acte d'existence sociale du groupe et l'aboutissement du travail collectif, il est la modalité d'action par laquelle se développe un apprentissage collectif, un devenir molécule des individus-atomes qui en font partie. On peut en donner deux exemples. Une première action significative est certainement celle qui suit l'attentat sur John Fitzgerald Kennedy, ne serait-ce parce qu'elle peut être mise en relation, bien que rétrospectivement, avec l'attentat au Pudding que la Commune I préparera pour Humphrey, vice-président de Lyndon Johnson en 1967, et qui – cela dit en passant – coutera à Kunzelmann une interpellation judiciaire. Lors d'une manifestation qui avait réuni 20000 étudiants et lycéens à Berlin en décembre 1963, on pouvait voir sur les murs de la ville des affiches portant le titre « Toi aussi tu as tué Kennedy ». On y interprète le deuil « incommensurable » pour la mort de JFK comme l'indice de l'hypocrisie des démocraties occidentales. Le deuil manifesté par tous compenserait leur pulsion de mort, leur renoncement collectif à vivre leurs désirs d'émancipation qui sont réprimés par l'acceptation des rôles et fonctions attribués par les appareils idéologiques d'État. Le Manifeste-Kennedy constitue la première action de la Subversive Aktion qui s'attaque aux réactions des masses ritualisées. Sans viser quelqu'un en particulier, ce type d'affiche veut exprimer les vérités « tabou » avec le but de choquer l'opinion publique, la faire basculer dans leurs convictions. Dans le « Manifeste-Kennedy », cela est bien souligné par la conclusion « Qui ne comprend pas cela, ne veut rien comprendre et fonde seulement l'exactitude de ces phrases ; et en même temps il se révèle comme dévot récepteur d'ordre par les dogmes de la société tout entière. » La seconde est l'affiche contre Lübke qui nous permet de comprendre davantage cette ambiance *intolérable* qui se respirait à l'époque en Allemagne Fédérale. Qui était Lübke ? Il fut président de la République Fédérale Allemande pendant dix ans, de 1959 à 1969, et sous un certain aspect, sa figure exprime bien les ambiguïtés de son pays et de classe politique à cette époque. Sous le Troisième Reich, il avait projeté et signé en tant que représentant de l'entreprise Stabes Speer, intégrée au ministère, des plans pour la construction des camps de concentration. C'est une phase de sa vie qu'il avait aussi bien volontiers refoulée que niée publiquement à plusieurs reprises lors de la publication des documents qui pourtant le prouvaient. Lors d'une visite en Afrique, il était devenu célèbre pour avoir salué une assemblée par « Mesdames, messieurs, chers nègres ! ». Le 2 juin 1967, lors de la visite du Chah, il déclare ne pas avoir pu entendre les coups de feu qui firent tomber Benno Ohnesorg, parce qu'il avait dû accompagner son hôte à l'Opéra pour assister à *La Flûte enchantée* de Mozart. Ses

qui peuvent être, comme cela s'était passé, des jets de tomates révolutionnaires⁴ lors de la manifestation contre Tchombé, et qui peuvent être également, comme ce sera le cas plus tard, tout en transformant le plan d'action et d'organisation, des incendies⁵, puis de véritables attentats terroristes, des coups de feu et des bombes sans ou avec victimes⁶, jusqu'à des détournements d'avions⁷ ou à des condamnations à mort et à des suicides⁸. Mais, à la base, ces actions veulent créer des espaces de réflexivité, élargir, propager des foyers de contestation en engageant une lutte contre les moyens de communication traditionnels et contre l'ordre établi, construire des espaces publics qui se diront « oppositionnels⁹ », mobiliser et activer des dynamiques d'émancipation, et constituer des vecteurs de transformation sociale et politique ouverts à d'autres connexions. C'est un agir qui devient le devenir-multiple du « nous » engagé dans l'action, qui se construit dans la conscience collective du groupe, des cercles d'appartenance et résonance (son public potentiel saisi à la fois comme bassin potentiel d'activistes) et de l'opinion publique à travers une production qui dépasse et recentre les individus mobilisés sur leur interaction dans le travail collectif, et cela aussi bien dans l'élaboration théorique que dans l'occupation concrète d'espaces, que ce soit dans l'université, dans la rue, dans la presse, etc.

Mais pour tracer la carte des « lignes d'erre¹⁰ » de ce chariot nomade, sur lequel montent ces jeunes aventuriers métropolitains, et saisir le sens de cette organisation qui vise son propre échec en tant que telle, et qu'on peut considérer (à l'échelle micro-politique) pour le dire avec Alain Badiou comme une tentative d'une politique « comme figure et combinaison active, ici et maintenant, de ce que par quoi l'homme est en capacité d'autre chose¹¹ », on doit rappeler la différence que Deleuze et Guattari établissent entre une machine de guerre nomade et une machine de guerre au service

sorties publiques étaient tellement surréalistes que l'industrie musicale publia des vinyles avec ses performances, circonstance à laquelle l'affiche de la Subversive Aktion renvoie probablement.

⁴ R. Dutschke, « Les étudiants anti-autoritaires face aux contradictions présentes du capitalisme et face au tiers-monde », dans Bergmann/Dutschke/Lefèvre/Rabehl, *La révolte des étudiants allemands*, Paris, Gallimard, 1968, p. 137 et 152.

⁵ Le 2 avril 1968, Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Thorwald Proll et Horst Söhnlein mettent le feu à un grand magasin Kaufhof à Frankfurt am Main.

⁶ Les attentats de la RAF au Quartier Général des Forces armées américaines de Francfort et de Heidelberg ont fait 4 morts et 20 blessés, et ceux contre la police à Augsburg et à Munich 16 blessés (à quoi il faut ajouter l'attentat contre Springer qui fait 34 blessés).

⁷ Le 13 octobre 1977, un commando palestinien du nom de « Martyr Halimeh » détourne un avion de la Lufthansa comme soutien aux actions de la RAF pour libérer les prisonniers de Stammheim.

⁸ La nuit entre le 17 et le 18 octobre 1977, dans des conditions étranges, plusieurs prisonniers de la RAF meurent, Andreas Baader et Jan-Carl Raspe par arme à feu, et Gudrun Ensslin par pendaison.

⁹ R. Dutschke, *Écrits politiques*, Paris, Bourgeois, 1968, p. 59-60.

¹⁰ G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, p. 22-23.

¹¹ A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, Paris, Nouvelles Éditions Ligne, 2009, p. 27.

d'un appareil d'État. Cette dernière fait de la guerre son objet. La mobilisation d'une machine de guerre nomade s'actionne en revanche dans les interstices d'un espace strié, sur des lignes molaires, c'est-à-dire des mœurs instituées, en installant un espace troué qu'elle produit et occupe. Ces lignes molaires se présentent ici sous la forme de véritables quadrillages militaires et normes de conduite (conformisme), une réglementation des destins individuels que l'autorité publique impose à travers une distribution des rôles et des compétences, et une manipulation des événements d'actualité et des ambitions individuelles, en déployant ses appareils idéologiques et des actions répressives de gradation différente¹². Ces dernières diffèrent en fonction de possibles connexions de la mobilisation nomade à l'échelle micro-politique avec d'autres dynamiques, et du coefficient de leur déstabilisation potentielle aussi bien sociale que politique à niveau local, national ou international (moment de passage potentiel entre devenir-subversif et devenir-révolutionnaire). Ces mobilisations nomades et leurs effets de déstabilisation sont détectées par les appareils d'État, les institutions et leurs organes de pouvoir, sous la forme d'alerte ou alarme déclenchant des interdictions à l'action et aux manifestations – qui ont leurs corrélats pour la dynamique subversive dans une série de seuils et des effets-seuil – avec la caisse de résonance de la presse, et elles deviennent ainsi l'objet de prévention et répression violente (devenir-subversif/interpellation policière). Il s'agit à la base d'un mouvement moléculaire sur des lignes molaires imposantes qui, dans l'Allemagne de la soi-disant époque Adenauer, se condensent de façon explosive comme les failles des continents qui s'entrechoquent : guerre froide et question du tiers-monde, fascisme et anti-fascisme, impérialisme et décolonisation, grande coalition et Allemagne divisée, avec Berlin l'ancienne capitale divisée par le mur entre l'Est et l'Ouest, en générant des colonisations et dé-colonisations intérieures.

Le renvoi à l'oscillation contenue dans *Anschlag* – en faisant ici valoir sa signification d'amplitude – permet de court-circuiter d'emblée le modèle d'une ligne où les points de départ et d'arrivée font oublier « l'entre-deux » en faveur de l'idée d'une escalade, d'une progression mécanique, à savoir naturelle et inéluctable, entre l'affiche provocatrice et l'attentat terroriste, entre SPUR et la RAF en passant par la Subversive Aktion¹³. L'oscillation nous permet de nous concentrer sur ce qui passe entre les deux, le milieu, l'action et le surplus, c'est-à-dire l'excès qu'elle produit et qui devient la base pour relancer ses actions, construire une auto-conscience collective, produire une durée (des lignes de consolidation) dans la dynamique multiple et gagner de l'espace lisse sur un équilibre toujours précaire et ouvert à l'échec, selon des modalités qui risquent

¹² F. Bönkelmann & H. Nagel (éds), *Subversive Aktion*, p. 119-121.

¹³ G. Deleuze & F. Guattari, *Mille Plateaux*, p. 183, et G. Deleuze, *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993, chapitre « Ce que les enfants disent ».

à tout moment de devenir militaires, de se strier soudainement ; lorsque la machine de guerre étatique décide de se déployer contre ces foyers de contestation selon les formes qui lui sont propres ou lorsqu'elles-mêmes reproduisent ou miment les organismes traditionnels ou les révolutions échouées. On voit par là que la vitesse et la capacité de réaction, déplacement et connexion, sont des facteurs fondamentaux dans ce type de lutte (passage de l'être-objet au devenir-sujet, ce qui a son corrélat dans le maintien de l'initiative subversive). On pourrait dire qu'*Anschlag* décrit précisément et de façon paradigmatique, un espace d'action libre « entre deux », non pas comme passage de l'un à l'autre de ses points d'extension maximale, qui pourraient être saisis dans le cadre d'un rapport de cause-effet, à savoir comme ligne condensée dans le point terminal comme sa cause finale, mais essentiellement comme oscillation à intensité variable, qu'on peut saisir plutôt comme vibration qui crée des résonances, et qui se produit comme agencement c'est-à-dire comme « croissance des dimensions dans une multiplicité qui change nécessairement de nature à mesure qu'elle augmente ses connexions »¹⁴. *Anschlag* est un slogan par lequel on pense et produit des actions capables de construire de la conscience contestataire, il renvoie directement à une action à travers des sensibilisations, des analyses, des discussions qui s'attaquent à certains points sensibles des lignes molaires de l'État de droit des démocraties occidentales, pour dénoncer des contradictions entre ce qu'il fait et devrait faire (ou dit de faire par ses « fonctionnaires » déresponsabilisés à la manière de ceux au service du Troisième Reich), entre les pratiques et les signifiants des valeurs sur lesquels ils basent et légitiment leur pouvoir¹⁵. Ces actions travaillent sur et autour de la ligne flottante entre

¹⁴ G. Deleuze & F. Guattari, *Mille Plateaux*, p. 15.

¹⁵ Dans son article « Zum Verhältnis zwischen Provokation und Öffentlichkeit », Oskar Negt constate que ce ne sont plus la discussion, l'argumentation et la critique qui sont les facteurs formant l'opinion publique. On utilise désormais les moyens de communication pour favoriser la disposition du peuple à acclamer l'un ou l'autre représentant politique et son programme lors de son entrée sur la scène politique officielle (une personnalisation du politique qui correspond à une réelle dé-responsabilisation des agents). Les moyens de communication sont devenus de véritables outils de dépolitisation des citoyens. Pour le dire avec Marcuse, « si le langage des politiciens tend à s'identifier à celui de la publicité [...] cette tendance semble indiquer dans quelle mesure la domination et l'administration cessent d'être des fonctions séparées et indépendantes dans la société technologique ». À ce propos, O. Negt souligne qu'on s'en sert pour mobiliser des attitudes réactionnaires, a-politiques qui trouvent leur ancrage dans le milieu petit-bourgeois, la sphère privée idéalisée comme domaine de paix (église, famille) que l'État doit protéger et que les étudiants anti-autoritaires menaceraient. Le but est d'immuniser des couches de la population face à toute proposition de changement et de les rendre imperméables à tout questionnement des valeurs fondant la société, et de leur réalisation concrète, c'est-à-dire des pratiques autoritaires qui l'ordonnent et en permettent la reproduction. (Oskar Negt, *Politik als Protest*, Frankfurt am Main, agit-buch-vertrieb, 1971, p. 138-145). C'est cette attitude que les étudiants, en s'appuyant sur Marcuse, définissent comme « état de minorité ».

légalité et illégalité, ou de deux blocs imposés d'une dialectique mortifère (autorité publique/criminels, public/privé, est/ouest), par des actions et provocations empruntées à des modalités propres aux performances situationnistes des avant-gardes artistiques, en les politisant et en les rendant subversives. Ces actions engagent une confrontation non immédiatement guerrière avec l'appareil répressif d'État, mais se produisent comme une occupation trouée d'espaces d'existence, comme renversement d'une apparente faiblesse en des points de résistance et de force antagoniste. Par cette mouvance, celles et ceux qui sont engagés peuvent évidemment à tout moment dépasser les rivages légaux, les déborder dans une dynamique qui les amène, au-delà de toute dérive possible, à une re-définition de leurs modalités existentielles par des processus de déterritorialisations et conséquentes territorialisations de leur être citoyen et leur être militant en projetant et en traçant de nouvelles frontières d'appartenance qui ne correspondent plus à celles données objectivement et incarnées par le mur de Berlin. Cette mouvance déclenche des réactions policières (de l'amende à l'arrestation, de l'interpellation d'un individu à la répression ou interdiction d'une manifestation, de l'évacuation d'une faculté à la chasse des militants comme bandits ou délinquants communs armés d'affiches avec une prime pour les délateurs, informateurs etc.), mais elle produit également des espaces de réflexivité (multiplication de séminaires et de groupes d'étude à la FU), de convergences (Congrès Vietnam), des expansions (SDS)¹⁶, des expérimentations (la Kommune I et II), des dérives telle que la formation des foyers de lutte armée (les *tupamaros* de Berlin ou du 2 juin), des exclusions et décrochages des individus qui en font partie, et des ruptures dans les groupes qui s'y connectent ou qui en sont investis (SDS).

La mouvance *Anschlag* fonctionne essentiellement comme rhizome, entreprise de mobilisation et de coagulation ou connexion de forces hétérogènes par vagues successives d'action subversive (rythme) avec des changements de vitesse que l'on peut reconduire à des événements, ou des interpellations, à des injections théoriques ou surdéterminations qui sont en relation avec des traductions ou circulations des écrits de conjoncture (p. ex. Fanon, Che Guevara, Castro dans le deuxième numéro de *Kursbuch*), modalités d'action et problématiques présentes à l'échelle planétaire, qui se sont affirmées ailleurs et qui sont réceptionnées en Allemagne tout en ayant un impact propre (*guérilla*)¹⁷, dans la mesure où le signifiant de mots d'ordre et leurs effets de résonance changent selon le moment et les contextes sociaux et locaux, tout en permettant en même temps aux militants de connecter leurs expressions et

¹⁶ Bergmann/Dutschke/Lefèvre/Rabehl, *La révolte des étudiants allemands*, p. 36-40.

¹⁷ Rudi Dutschke und Hans-Jürgen Krahel, « Das Sich-Verweigern erfordert Guerilla-Mentalität », Delegiertenkonferenz des SDS, September 1967.

d'inscrire la dynamique de leurs actions subversives au sein d'un front d'émancipation mondial, donc de se voir engagés dans une lutte internationale et de la théoriser comme telle (FLN).¹⁸

Le problème qui réside dans l'interprétation du développement du mouvement comme une ligne entre un point choisi comme début, l'affiche, une manifestation ou une provocation, et l'attentat terroriste, est l'effet d'unir et de réduire, c'est-à-dire de couper cet ensemble d'oscillations en les privant de leur vitalité et de leurs virtualités, tout en fixant la dérive terroriste comme le seul résultat possible (ou cohérent) c'est-à-dire comme l'issue inévitable dès son déclenchement. Pour contrer l'univocité de cette lecture et l'ampleur de son effet idéologique qui sombre sur notre présent en justifiant d'inquiétantes mesures préventives de la part de l'appareil répressif, il est fondamental de comprendre l'importance de l'impact de l'action de la police qui opère comme armée, fiche et interpelle l'opposant comme agent étranger, ennemi intérieur, *Staatsfeind* et impose au mouvement la logique du conflit armé. Cette série d'opérations gomme toute la vitalité des mobilisations et nous prive de la perception de son « se faire fleuve » avec ses lignes d'errance, elle efface toutes les virtualités et matérialités que ses agencements et inter-agencements dégagent à travers et au-delà des individus qui les composent et qui l'innervent en décrivant des paraboles individuelles et collectives qui y passent et qui les dépassent en tant qu'individus interpellables par la justice officielle, qui les changent, les forment sur des lignes de fuite en quête de possibilités d'une autre vie. Dans son devenir mouvement, dans les changements de vitesse qui sont parfois voués à la dispersion et à la décomposition, jouent un rôle essentiel les actions de répression par la presse bourgeoise, avant tout Springer, où l'affiche subversive se détourne en affichage public des porte-parole du mouvement, et mobilise contre eux non seulement les agents et les forces de police, mais aussi une partie consistante de l'opinion publique et des citoyens qui réclament leur *bürgerlichen Frieden*. L'action subversive déclenche des réactions démesurées par les Appareils répressifs d'État. Nous pouvons interpréter cet excès, cette démesure, comme indice de son inadéquation et de son irrationalité : le 2 juin, avec l'assassinat de Benno Ohnesorg après la répression de la manifestation contre la visite du Chah, l'attentat sur Rudi le rouge. Ce n'est pas non plus une production mécanique, mais il est difficile de méconnaître le lien entre l'attentat sur Dutschke et les caricatures dont il fut l'objet depuis des mois sur les journaux où on le présentait comme un bolchévique, comme un agent de la RDA ou même comme un nazi ou *Bürger-Schreck*.¹⁹

¹⁸ Bergmann/Dutschke/Lefèvre/Rabehl, *La révolte des étudiants allemands*, p. 156.

¹⁹ Le jeudi de Pâques 1968, Rudi Dutschke est victime d'un attentat. La réaction des étudiants est violente et s'adresse contre Springer. Ils bloquent les fourgonnettes chargées de distribuer la *Bild-Zeitung* et brûlent les journaux. La réaction est lucide, elle s'attaque à ceux qu'ils considèrent comme les véritables responsables de l'attentat. Dans son article « Rechtsordnung, Öffentlichkeit und

Mais on doit comprendre en même temps que ce rapport conflictuel avec la presse constitue pour les activistes un front fondamental dès le début jusqu'à la fin du mouvement. La lutte des militants est une lutte pour la visibilité de leurs instances, sous la forme de contre-interpellations aux journalistes à faire ce qu'ils devraient faire : critiquer, donner les éléments aux citoyens afin qu'ils se forment librement une opinion, briser le silence face aux contradictions de la société ou même sortir de la théorie critique en tant que pratique théorique sans action et donc stérile. De surcroît, il faut souligner que le fait que les premiers morts aient été dans le camp étudiant aura forcément quelques conséquences sur l'ampleur du support à la RAF au moins pour ceux de la première génération.

Lorsque nous tâchons de tracer cette carte, il nous faut alors prêter énormément d'attention à la question de l'adéquation du moyen au but, aux variations d'intensité qui changent les critères d'adéquation des camps que *Anschlag* connecte et informe. Mais insistons davantage sur l'oscillation. Dans le langage scientifique, *Anschlag* signifie « amplitude », c'est-à-dire indique la mesure scalaire (une coordonnée) d'un nombre positif caractérisant l'ampleur de l'oscillation d'une onde par rapport à sa valeur moyenne. Retenons : l'extension d'une onde et l'ampleur d'une oscillation et disons tout de suite qu'on peut parler d'amplitude « moyenne » (ce qu'on peut traduire par « indice d'action subversive » ou « signature »²⁰), « maximale » (la mesure de la force de frappe et de mobilisation actuelle), « efficace » (tenseur), « de crête à crête » (points limites d'expression). En outre, en physique quantique *Anschlag* indique également un vecteur composé d'un module et d'une phase, qui peut être représenté par un nombre complexe (deux coordonnées). Le carré du module de cette amplitude est assimilable *grosso modo* à une probabilité de détection de la particule en un endroit et là on peut

Gewaltanwendung », O. Negt souligne que ce blocage n'est pas une action symbolique, mais « l'expression spontanée et manifeste de résistance pratique contre une entreprise éditoriale avec laquelle aucun mouvement véritablement démocratique ne peut coexister longtemps ». La réaction à l'attentat ne s'adresse pas contre la police de façon hystérique, mais « consciemment contre une entreprise qui est perçue au moment de l'attentat comme un outil de violence de l'ordre établi ». À la différence de l'assassinat de Benno Ohnesorg, lorsqu'elles avaient pris en compte les circonstances objectives et donc avaient jugé non responsable l'agent Kurras, les autorités ont changé d'unité de mesure et criminalisent Bachmann, en ne s'interrogeant plus sur leur propre responsabilité. Selon O. Negt, les étudiants ont raison, les véritables responsables sont les journalistes de Springer et leurs méthodes que Günter Grass avait taxées de fascistes. C'est à partir de là que continue la campagne pour l'expropriation de Springer. Voir O. Negt, *Politik als Protest*, p. 102-118. À la question : « pourquoi exproprier Springer ? », Ulricke Meinhof répond : « parce que toute tentative de ré-démocratisation de ce pays, de reconstitution d'une volonté populaire et de formation des citoyens capables de juger la réalité échoue et ne pourra qu'échouer si Springer conserve la force qu'il a maintenant. Cela non parce qu'il abuse de cette force, mais parce qu'il la possède. »

²⁰ Selon Deleuze et Guattari, la signature est justement la « marque constituée d'un domaine » (et pas d'un sujet) (*Mille Plateaux*, p. 389).

voir le fonctionnement de la détection par l'appareil policier. Une détection qui devient vite interpellation policière et détention, une mesure souvent démesurée employée par l'appareil d'État face au mouvement et à ses meneurs (pensons à la manifestation-promenade et l'arrestation de 24 promeneurs dont deux seulement du SDS, parmi lesquels Rudi Dutschke²¹).

L'enjeu de cette tentative est d'essayer de raconter un moment du mouvement allemand autour de son déclenchement comme segment historique, le dés-objectiver comme strate, afin de raconter certains de ses devenirs et construire des analogies avec notre actualité par des renvois qui en soulignent également les différences, de comprendre le fonctionnement d'une entreprise collective, d'un Atelier Théorique de Groupe et l'alimentation d'une dynamique d'action vers l'espace utopique d'une révolution à venir, d'un se faire révolution de la manière de faire politique, d'analyser le vecteur d'une phase pré-révolutionnaire, pour comprendre une modalité d'actualisation et de position de l'hypothèse – ou utopie – communiste avec le but d'en tirer quelques leçons, ne fût-ce que sous forme négative, celle d'éviter des reproductions mécaniques d'un certain échec.

Anschlag est pour nous le nom propre d'une dynamique qui décrit un devenir multiple, une multiplicité des devenirs. Littéralement, il signifie également « activer », donc activation comme acte qu'on peut rapprocher d'un déclic, au sens de frapper sur la machine à écrire mais également d'allumer, de démarrer un engin électronique, une voiture, une machine de guerre. Dans ce sens, on veut l'analyser comme activation du mouvement, comme un point significatif de son commencement. Mais comme le souligne Wolfgang Kraushaar, *Anschlag* signifie également le toucher d'un instrument qui renvoie à une série mélodique, comme un *pianissimo* ou un *crescendo* ou bien à une association d'idées. Dans les textes de la *Subversive Aktion*, ces associations se rapprochent d'un *patchwork* où s'injectent – parfois de façon brute – des longues citations des auteurs qui sont lus à cette époque par les activistes subversifs, comme Marcuse, Guevara, Bloch, Adorno, Luxemburg, etc. Il s'agit de textes rédigés par des jeunes pas encore dressés par l'appareil universitaire à l'écriture scientifique. Ce sont des textes souvent idéologiques, non dans le sens doctrinaire mais plutôt d'inachevés comme propositions théoriques parce qu'ils sont en quête d'une théorie adéquate à leur actualité. Ils sont ouverts à une pratique qu'ils veulent nourrir davantage et qui en constitue le point d'arrivée et de départ, leur point de vue dynamique. En ce sens, on a affaire à des véritables écrits de conjoncture.

Dans ce *patchwork*, on peut voir émerger aussi des lignes de consistance ou de consolidations, des motifs ou des ritournelles qui varient et qui se développent à

²¹ Bergmann/Dutschke/Lefèvre/Rabehl, *La révolte des étudiants allemands*, p. 164.

travers des discussions parfois polémiques internes au groupe (contre-points) comme celles qui accompagnent la rédaction des articles entre le premier et le deuxième numéro d'*Anschlag*. Entre autres, une ligne particulièrement significative est la confrontation et l'étude de la conjoncture de l'après-guerre des années 20 qui constituera le sujet de thèse de Dutschke²² et Rabehl²³. Dans leur élaboration, la question des mémoires de lutte trouve son plan d'inscription et de problématisation, la théorie est utilisée pour comprendre le monde et se comprendre dans ce monde au sein d'une dynamique de lutte, la nécessité de reprendre un fil coupé avec la tradition révolutionnaire oubliée, qui s'accompagne du désir de refuser cette théorie révolutionnaire qui n'amène qu'à des échecs. Mais, loin d'être sectaire, cette discussion est toujours ouverte à l'actualité et aux développements sociaux et politiques, il s'agit de trouver (collectivement) un degré d'efficacité à mesurer en fonction de l'impact des actions mises en place, des effets sur les lecteurs, spectateurs, et de la manière dont l'action est décrite et commentée dans la presse bourgeoise et prolétarienne.

C'est par rapport à la polyvalence et ambiguïté propres à *Anschlag* ainsi décrite que les textes du journal *Anschlag* et les discussions qui l'accompagnent, donnent quelques pistes pour décrire de l'intérieur le mouvement étudiant allemand des années '60, décrire son devenir mouvement, donc le processus de son se faire mouvement. Cette polyvalence permet de saisir son espace d'intelligibilité à travers l'analyse des significations surdéterminées qui en définissent l'espace d'existence et de pensabilité, de sa façon de passer à l'histoire, et de devenir un nom, un objet, une conjoncture : celle de la *deutsche Studentenbewegung* des années 1960. On doit comprendre les articles comme des écrits de conjoncture, où les contradictions qui les forment composent la tentative d'une politique à inventer parce qu'elle ne peut plus s'actualiser dans les organisations traditionnelles désormais intégrées à l'Appareil d'État.²⁴ Il s'agit

²² R. Dutschke, *Versuch Lenin wieder auf Füße zu stellen*, Berlin-Ouest, Wagenbach, 1974.

²³ B. Rabehl, *Marx und Lenin*, Berlin, VSA, 1973.

²⁴ Dans cette confrontation, c'est le paradigme politique moderne fondé sur la séparation entre théorie et pratique, qui entre en crise avec tout l'appareil conceptuel structurant le binôme individu-État et la réification des fictions de la représentation moderne comme le mandat libre et la verticalité corrélative de la relation politique, et sa reproduction non seulement dans tout appareil intégré, parti ou syndicat (Rudi Dutschke, « Les étudiants anti-autoritaires face aux contradictions présentes du capitalisme et face au tiers-monde », p. 74), c'est-à-dire dans toute organisation admise et autorisée à l'action politique sur la base de la séparation artificielle entre privé et public (p. 50-51), mais aussi dans une grande partie des groupuscules de la galaxie oppositionnelle. D'un côté, afin de se conserver, les appareils intégrés répriment toute dynamique moléculaire dissidente et créatrice de nouvelles subjectivations politiques (p. 74.) De l'autre, afin de subsister dans l'espace politique, toute spontanéité dissidente devient l'objet de capture de la logique étatique, et se pose l'alternative existentielle : intégration ou anéantissement politique (résignation).

de comprendre la dynamique de ce mouvement en dégagant les moments qui en définissent les points d'intensité, de l'affiche au journal qui porte ce titre, de l'attentat au pudding de la Kommune I à l'attentat sur Dutschke et au premier attentat, l'incendie du grand magasin Kaufhof à Francfort qui constitue l'acte de naissance de la RAF et, à partir de là, voir démarrer une autre histoire incompréhensible à la fois dans et sans le mouvement, sans savoir ce qui s'est passé, sans comprendre le changement de la signification des énoncés, des cibles, sans rendre compte du transcodage du conflit et des armes à employer au fur et mesure d'une transformation de formes des luttes, de leur radicalisation due en partie aux conflits que le mouvement engage contre les appareils des partis, des syndicats, des gouvernements. Un transcodage qui nous montre bien comment une ligne de fuite peut devenir ligne de mort.

Marco Bazzan est docteur en philosophie et histoire de la pensée politique, membre du Groupe de Recherches Matérialistes et de la J-G. Fichte Gesellschaft internationale. Ses recherches portent en général sur l'histoire de la pensée politique moderne et contemporaine et en particulier sur l'idéalisme allemand, le marxisme et les luttes de libération dans le Tiers-Monde. Il est en outre membre du comité éditorial des *Cahiers du GRM*, des comités scientifiques de la collection *Bibliothèque de Philosophie Politique et Sociale*, et des revues *Ubuntu* et *Interpretationes*.

Page personnelle :

<http://independent.academia.edu/MarcoRampazzoBazzan>.

Guillaume Sibertin-Blanc : « **Généalogie, topique, symptomatologie de la subjectivation politique : questions-programme pour un concept politique de minorité** »

Je souhaiterais proposer quelques éléments d'une réflexion pour une part hypothétique, donc ouverte aux suggestions et critiques pour en préciser les termes.¹ Avant d'en identifier l'objet, qui tourne autour de la notion de minorités et des fonctions qu'on lui fait tenir dans l'espace des discours publics, des institutions politiques, des pratiques militantes et des luttes de démocratisation, je commencerai par dire quelques mots sur le champ ou le cadre général de cette réflexion, et sur les principaux attendus théoriques et méthodologiques sous lesquels il me paraît nécessaire de se positionner dans ce champ. Le champ concerné, c'est celui que nous proposent toutes sortes de recherches actuelles en philosophie politique et en sciences sociales, autour d'une mise en question du *sujet de la politique*. C'est, plus exactement, celui que nous désigne *l'insistance* de ce questionnement qui polarise fortement des tendances au demeurant diverses de la pensée politique contemporaine, et dont l'inflation remarquable depuis une vingtaine d'années mériterait à elle seule d'être interrogée. Des modes de subjectivation de l'espace politique, on demande comment ils sont pris dans des rapports de pouvoir multiples qui en déterminent les formes, les crises et les transformations ; on interroge aussi la façon dont ils sont partie prenante dans ces rapports, y suscitent des exigences imprévues, en conditionnent les antagonismes et les devenirs. Ce questionnement n'est certes pas nouveau. Mais d'où vient que, dans notre conjoncture, il soit réactivé avec tant d'insistance, traversant des orientations si diverses ?

De cette investigation en cours, et de sa déclinaison au multiple, on peut repérer bien des signes : la réappropriation de l'héritage de la « théorie sociale » de l'École de Francfort, et la ré-émergence de recherches, informées par les traditions françaises et allemandes de la sociologie critique, sur les crises de reconnaissance ; le renouveau de recherches post-marxistes, notamment dans le sillage des travaux de Gramsci, de l'opéraïsme italien, et de l'althussérisme, sur les modes de subjectivation immanents aux luttes collectives et sur la « surdétermination » des identités qui s'y

¹ Ce texte a aussi été présenté et discuté à l'ENS Ulm en mai 2010 dans le cadre du séminaire de philosophie politique et morale du CIEPFC, en présence des étudiants du Séminaire Autogéré « Émancipation » que je tiens à remercier ici pour leur relance.

cristallisent ; le développement des études post-coloniales, qu'elles se réclament ou non des travaux pionniers des *Subaltern Studies*, au croisement de l'historiographie critique et de l'analyse politique des mécanismes d'intériorisation des rapports de domination et de résistance ; les tentatives d'élaboration de nouveaux paradigmes pour penser des formes de subjectivité structurellement « précaires », « vulnérables » ou « désaffiliées » sur fond de conflits de normativité psychique et sociale... Cette diversité témoigne sans doute de la vitalité théorique suscitée par ce questionnement, au risque de l'éclectisme. Il y aurait lieu d'essayer de cartographier ce champ protéiforme de la pensée politique contemporaine, afin d'en préciser les principales lignes de forces, d'en différencier les tendances et les présupposés, en somme, d'en mieux cerner les lignes de convergence et de démarcation, dans leurs implications philosophiques, analytiques concrètes, et politiques. Contentons-nous ici d'en retenir simplement une formulation possible de leur horizon théorique commun, inévitablement général : l'horizon d'une analyse des processus critiques de subjectivation, référables à des configurations socio-historiques, structurelles ou conjoncturelles, qui imposent des formes de rapports à soi en porte-à-faux ou en rupture vis-à-vis des codes sociaux, des représentations collectives d'intérêt et de valeur, vis-à-vis en somme des circuits institutionnalisés de la demande et de la reconnaissance sociales. Processus « critiques » aux deux sens du terme, donc, renvoyant à des formes de subjectivité essentiellement instables, contradictoires ou précaires, mais aussi porteuses – du moins certains le supposent et s'efforcent d'en penser les conditions – de forces collectives de contestation et de revendication, de résistance ou de riposte aux modes d'assujettissement dominants, et de nouvelles créations démocratiques.

1. *Généalogie*. Il se peut aussi que tous ces signes du temps soient non seulement des signes, mais des *symptômes*, ceux d'une histoire dont la situation actuelle ouvre un champ d'interprétations diverses, potentiellement conflictuelles, en un mot surdéterminées. Il faut tenir pour significatif que cette question du sujet politique ait fait l'objet d'un intense travail de problématisation tout au long des années 1950-1970, au point que bien de ses formulations actuelles peuvent s'entendre, les référents discursifs changeant, comme l'effet après-coup de leur irrésolution ou de leurs impasses. Ce n'est pas dire que cette question n'ait pas sa spécificité et ses coordonnées actuelles propres, mais qu'elle garde partie liée avec la conjoncture mondiale particulièrement complexe auxquelles ces recherches se confrontaient, et sous la dépendance de laquelle nous nous trouvons encore aujourd'hui, bien que comme des héritiers sans testament, pour reprendre la belle formule d'Arendt, ou comme des testamentaires assignés par l'histoire d'un héritage dont on peine à mesurer, et le bien légué, et la perte. Car c'est bien dans cette

conjoncture que se sont à la fois noués, alliés et affrontés les grandes paradigmes du sujet politique qu'ont mobilisé les grands cycles de luttes collectives des deux derniers siècles : la figure républicaine du peuple ; la figure du peuple national, elle-même inséparable de ses investissements contradictoires émancipateurs et impérialistes, démocratiques et fascistes ; la figure du prolétariat ; celle des colonisés ; l'émergence aussi de cette nouvelle figure d'un sujet politique essentiellement multiple et problématique, « les minorités » ou les « subalternes ». C'est dans cette conjoncture aussi que se sont profondément recomposées les formations discursives de la critique sociale et politique, et au premier rang les formations discursives marxistes qui dominant alors largement les modes d'énonciation, de représentation et de problématisation de la critique sociale et politique, mais dont le succès est paradoxalement indissociable de ses héritages multiples et conflictuels, clivés et clivants – car ce sont ces clivages internes qui permirent pendant près d'un siècle de développer des critiques *marxistes* du marxisme –, jusqu'à un point d'éclatement et de dissémination rendant de plus en plus compliquée cette *auto-référentialité*, fût-elle critique, du marxisme². Rendant aussi, dans l'aggravation de la crise du mouvement ouvrier qui s'était amorcée avec la Grande Guerre et la défaite face au fascisme dans l'entre-deux-guerres, de plus en plus intenable l'identification du sujet de la politique que le mouvement ouvrier avait cru pouvoir garantir, dans la figure d'un prolétariat révolutionnaire constitué dans la dialectique des mouvements de masse et des antagonismes de classe.

Le slogan soi-disant post-moderne de la « fin des grands récits » a eu sa manière de reconnaître pour aussitôt l'obscurcir une dimension du problème. Si l'on veut y entendre le reflux de certains régimes d'énoncés dans lesquels ces sujets avaient été nommés, désignés ou invoqués, interpellés ou annoncés, c'est une évidence, qui ne dépasse le seuil de la banalité qu'à la condition d'une relance d'analyses conceptuelles et historiques de ce qui a pris fin exactement, en quel sens cela a pris fin, ou s'est transformé, ou persiste en creux dans le vide de ce retrait.³ À la condition donc de déterminer si tout ce qui est censé avoir pris fin a pris fin au même sens : entre les grandes idéologies de masse qui supportèrent les luttes d'émancipation en Europe et dans le monde pendant deux siècles, les grandes idéologies de masse du bellicisme européen, les affrontements nationalistes et les conquêtes impérialistes, et indissociablement (*car tout cela s'est intriqué dans les mêmes formations discursives*) les constructions théoriques majeures qui tentèrent de

² Voir exemplairement les textes de Louis Althusser de la fin des années 1970 (« Enfin la crise du marxisme ! », « Le marxisme comme théorie "finie" », etc.), et les analyses d'Andrea Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat. Le dernier combat d'Althusser*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2009.

³ C'est l'objet du travail du Groupe de Recherches Matérialistes depuis 2007 : voir les Archives du GRM, et les contributions rassemblées dans les *Cahiers du GRM*, n° 1 : *Penser (dans) la conjoncture*, 2011.

décrire les articulations fondamentales de l'espace politique moderne, d'analyser la nature des rapports de forces qui s'y développent historiquement, de déterminer les objectifs immédiats et les finalités dernières de l'agir politique. Bien que formel, ce constat suffit à fixer une exigence de méthode, posant qu'il n'y a pas de questionnement possible sur la subjectivation politique sans une généalogie des discours, des représentations, des concepts dans lesquels se sont construites et déconstruites à travers une série de conjonctures certaines « figures » des sujets des luttes de démocratisation. Entendons par ce terme quelque chose d'essentiellement hybride, donc redevable d'aucune logique homogène : une entité nouant un concept et un nom propre, une notion et une interpellation, un mode d'individuation collective et un signifiant-maître. Le Peuple, la Nation, le Prolétariat, les Colonisés, le Tiers-Monde, les Subalternes, les Minorités : autant de figures attachées, non pas seulement à des récits grands ou petits, mais à des formes d'organisation, à des mémoires et des traditions, à des constructions théoriques et des pratiques collectives, à des conquêtes institutionnelles et des reflux..., toutes choses en somme qui ont fait l'effectivité historique de ces figures majeures du sujet politique, et sans quoi l'on ne saurait comprendre qu'elles aient subi les vicissitudes des processus historiques dans lesquelles elles furent prises et parties prenantes. C'est donc reconnaître pour indispensable l'examen de la façon dont les crises traversées par ces figures du sujet, et pour certaines leur effondrement irréversible, se sont répercutées sur l'idée même d'un sujet de la politique, sur la possibilité d'en poser la question, sur les dangers logés dans cette question elle-même. Pour le dire à l'inverse, cela réclame de ne pas dissocier le problème du sujet de la politique de démocratisation, de l'historicité des instruments conceptuels qu'on utilise pour le poser, et de tenir compte de la complexité de cette histoire : une histoire théorique bien sûr, mais toujours déjà affectée intérieurement par l'histoire sociale, économique, politique, idéologique, qui en oriente les significations, les fait bifurquer ou les bouleverse en fonction des revirements des conjonctures. Cela revient à dire que les concepts dans lesquels on interroge les modes de subjectivation dans l'espace politique sont toujours marqués par les conjonctures dans lesquels ils ont été forgés ou transformés, marqués aussi par les effets non théoriques qu'ils produisent dès lors qu'ils s'incorporent dans des institutions, des organisations, des agents collectifs qui se les approprient dans leurs pratiques. Les concepts ont une mémoire, seulement cette mémoire n'est pas purement conceptuelle. En ce sens les concepts de la pensée politique ne sont jamais « purs », et c'est leur impureté spécifique qui doit être précisément analysée : par quoi se définit une position matérialiste dans la pensée politique.

Ces réquisits de méthode soulèvent aussi des problèmes théoriques, que je formulerai sous la forme d'une double hypothèse de travail. Poser la question d'une

analyse des modes de subjectivation politique à travers la généalogie de leurs « figures », au sens préliminaire qui vient d'être évoqué, ce n'est pas simplement historiciser la notion de sujet politique. C'est reconnaître, d'abord, l'incontestable apport des tentatives post-lacaniennes pour dégager, au titre d'une logique de la *nomination*, les opérations signifiantes et symboliques qui entrent constitutivement dans la subjectivation d'un agent collectif « peuple »⁴ ; mais c'est refuser cependant d'abstraire *a priori* cette logique d'une détermination conceptuelle de la politique pour laquelle il y a « sujet ».⁵ La première hypothèse de travail consiste donc à soumettre l'analyse aux exigences d'une *topique de la subjectivation politique* qui serait capable de tenir simultanément plusieurs exigences distinctes. Envisager d'abord la politique comme espace de pratiques différenciées, que ne peut enfermer aucune définition essentialiste « du politique » (ou aucune opposition binaire risquant sans cesse d'y reconduire, entre « le politique » et « le social », entre la politique et la « police », entre le fait originaire du « pouvoir constituant » et la simple administration gestionnaire des institutions constituées...), et qui ne peuvent donc être pensées en leur complexité propre, et dans les problèmes spécifiques auxquels elles s'exposent, qu'au moyen de concepts non unifiables entre eux, et renvoyant à des formes de subjectivation

⁴ On pensera ici, emblématiquement, aux travaux de Slavoj Žižek et, dans un rapport de reprise et de déplacement polémique avec lui, d'Ernesto Laclau. Toutefois, bien qu'ils feignent de l'ignorer, ils reprennent l'un et l'autre la première tentative post-lacanienne pour thématiser les opérations du nom propre dans la construction du peuple, celle de Deleuze et Guattari (théorie des « noms de l'histoire », et des différentes configurations sémiotiques du nom propre – sémiotique « signifiante » ou « Nom du Despote », sémiotique « présignifiante » ou « territoriale », sémiotique « postsignifiante » ou de subjectivation nomade, sémiotique « postsignifiante » ou d'« interpellation passionnelle »).

⁵ L'ambiguïté de certaines propositions d'E. Laclau dans *La Raison populiste* est de ce point de vue significative. Refusant d'abord de subordonner la logique de « construction d'un peuple » à l'ordre du concept (qu'il assimile à celui d'une structure sociale supportant des opérations de catégorisations socioéconomiques et socioculturelles) pour faire valoir au contraire l'autonomie d'une logique purement discursive dont relèvent les opérations de nomination, il en vient à suggérer un jeu de variation « entre le concept et le nom », dont les proportions respectives se modifient en fonction... du degré de structuration ou de déstructuration de la société dont dépend le degré d'homogénéité des groupes sociaux : « Dans les sociétés où les diverses positions subjectives des acteurs sociaux ont une gamme limitée de variations horizontales, celles-ci pourraient être vues comme l'expression de l'identité des *mêmes* acteurs sociaux. Par exemple, les travailleurs qui vivent dans un certain quartier, qui exercent des métiers comparables, qui ont un accès égal aux biens de consommation, aux biens culturels, aux loisirs, etc., peuvent avoir l'illusion que malgré leur hétérogénéité, toutes leurs demandes émanent du *même* groupe, et qu'il existe un lien naturel et essentiel entre elles. Quand ces demandes deviennent plus hétérogènes dans l'expérience vivante du peuple, c'est leur unité autour d'un groupe "allant de soi" qui est mise en question. À ce moment-là, les logiques construisant le "peuple" comme une entité contingente deviennent plus autonomes par rapport à toute forme d'immanence sociale mais, pour cette raison même, plus constitutives dans leurs effets. C'est le point où le *nom*, en tant que point de ralliement faisant l'objet d'un fort investissement, n'*exprime* pas l'unité du groupe mais devient son *fondement* » (E. Laclau, *La Raison populiste*, 2005, tr. fr. J.-P. Ricard, Paris, Seuil, 2008, p. 267).

hétérogènes. J'en esquisserai la configuration d'ensemble en empruntant à Étienne Balibar ses termes principaux, particulièrement adéquats à une réflexion sur le sujet politique qui ne veut présupposer, ni son unité *a priori*, ni la pure équivocité de ses figures (il y aurait subjectivation politique dès qu'il y aurait de la résistance, ou conflit, ou reconnaissance d'un « tort », réclamation de droits ou d'appel à la justice... ; mais il peut y avoir des résistances non politiques, des conflits qui détruisent l'espace de l'action politique, des réclamations de droits et des invocations de justice sans signification politique).

2. *Topique*. Dans un texte matriciel pour mon propos, É. Balibar a proposé la distinction de trois concepts de la politique⁶, dont je rappellerai quelques traits saillants. Le premier, déterminant la politique comme pratique d'*émancipation*, repose sur la thèse, ou plutôt l'axiome, d'un rapport circulaire, de présupposition réciproque, entre l'autonomie de la politique et l'autonomie de son sujet, dans la figure générique du *dèmos* ou de l'égalité de l'ensemble des citoyens. Le contenu de la politique comme « émancipation », c'est donc le « déploiement de l'auto-détermination du peuple » à travers la défense et conquête de libertés et de droits égaux formellement reconnus et substantiellement garantis par des institutions elles-mêmes contrôlées par les individus et les groupes qui s'y rapportent – et plus encore, selon É. Balibar, politique de conquête et de défense *par la conquête* de « l'égalité », compte tenu du fait qu'historiquement la seule défense de droits sociaux et politiques est déjà l'indice infaillible de leur mise en cause et de leur liquidation tendancielle. Cette détermination de la politique comme émancipation prend fonds dans un sujet défini par son autonomie. Mais cette autonomie doit être à la fois postulée comme un donné, ou du moins une disponibilité toujours réactivable, et performativement produite par les actes qui la proclament et les luttes qui se font en son nom. (D'où la thèse d'É. Balibar suivant laquelle toute politique d'émancipation, même inscrite dans une constitution et un ordre sociopolitique de pouvoirs constitués, renvoie toujours à une dimension insurrectionnelle, même virtuelle ou symbolique, mais qui doit aussi s'actualiser périodiquement, marquant un moment d'anarchie au cœur de l'ordre institué de la loi, et que celle-ci doit refouler en permanence par un supplément de pouvoir et de violence.) Les deux énoncés canoniques de toute pensée de l'émancipation, des formules fameuses de Kant dans *Was ist Aufklärung ?* aux formulations récentes d'un Rancière, en découlent : pas d'émancipation possible qui serait octroyée par un tiers, si bienveillant soit-il, *a fortiori* par le « maître » de la tutelle duquel on cherche précisément à s'émanciper ; pas d'émancipation possible qui ne se fasse au détriment

⁶ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », *Les Temps Modernes*, n° 587, 1996, p. 409-449 ; repris dans *La Crainte des masses*, Paris, Gallée, 1997, p. 19-53.

d'un tiers, par l'oppression ou l'instauration d'une nouvelle domination. D'où aussi la circularité de la sortie de l'état de minorité, qui semble toujours se présupposer elle-même. Elle ne peut démontrer sa propre possibilité que par son effectuation même, et ne peut s'effectuer sans faire de son effectuation la démonstration par récurrence de sa possibilité supposée (*il ne dépendait donc que de nous...*). C'est la raison *logique* pour laquelle Kant disait de la sortie de l'état de minorité qu'elle était une question de courage et de lâcheté : nous ne sommes pas responsables d'être ou de ne pas être autonomes, mais nous sommes nécessairement responsables de ce devenir-actif de l'autonomie, qui ne peut pas venir d'un autre. Cette circularité a pour face négative une circularité interne à l'état de minorité lui-même, comme entre deux visages de l'hétéronomie qui ne cessent de se surimprimer l'un l'autre : la tutelle extérieure d'un maître qui tient en assujettissement, la passivité et la résignation qui dans le sujet donnent prise à son propre assujettissement. Dans tous les cas, la politique d'émancipation *présuppose* nécessairement sa propre universalité sous une forme « intensive » ou inconditionnée (son ensemble est par définition celui des anonymes, les « quiconque », porteurs sans titre et sans qualité d'un *droit à la politique*), universalité qu'il s'agit de démontrer en chaque cas, de vérifier pour chaque cas, mais qui n'est pas remise en cause par les cas particuliers – aussi nombreux soient-ils – qui la démentent. L'émancipation de quelques-uns (*n'importe qui*) *vaut pour l'émancipation de tous*, évidemment pas au sens où elle libère tout le monde d'un pouvoir hétéronome, mais au sens où elle se fait au nom de tous – même si la majorité de ce « tous » se moque de l'émancipation, voire collabore à l'entraver.

Un autre concept de la politique, la déterminant comme processus de *transformation*, doit être distingué, pour autant qu'il repose sur ce tout autre présupposé selon lequel la politique ne consiste en rien d'autre qu'en ses rapports contradictoires avec ses propres conditions : conditions qui lui sont toujours hétéronomes, « données » ou imposées par l'histoire, qu'elles visent à transformer, mais sans lesquelles elle n'existerait tout simplement pas – autre cercle, donc. Une telle politique déterminée comme transformation, le mouvement ouvrier révolutionnaire en fournit l'exemple historique majeur, et le marxisme le principal référent théorique, bien qu'É. Balibar rattache à cette détermination de la politique d'autres courants théoriques, spinoziste ou foucaldien. On peut les rattacher génériquement à une conception matérialiste de la politique, pour associer à ce second concept de la politique de libération et de démocratisation l'idée d'un sujet politique qui ne se constitue que dans des conditions matérielles données qu'il ne maîtrise jamais intégralement et qui déterminent sa manière d'être sujet (y compris ses représentations de son autonomie), donc dans des conditions d'hétéronomie qui entrent constitutivement dans le processus d'autonomisation même des agents

collectifs de cette politique. C'est le cas emblématiquement chez Marx que la politique se définit par les « *conditions* déterminées dans lesquelles les individus et les groupes "entrent" parce qu'ils y sont toujours déjà placés. Bien loin que ces conditions abolissent la politique, elles la définissent au contraire intrinsèquement et lui confèrent sa réalité⁷. » Ces conditions, ce sont des rapports sociaux, c'est-à-dire « l'ensemble objectif, régulièrement reproduit au prix de ses contradictions mêmes, de pratiques trans-individuelles (comme la production, la consommation, l'échange, le droit, la culture ou les pratiques idéologiques) », et, « en dernière instance » de rapports économiques, en tant qu'ils sont pour Marx encore et toujours des rapports sociaux.⁸ Ce second concept fait donc appel à une autre conception de la subjectivation politique. La politique de transformation, révolutionnaire ou non, ne s'oppose pas à la politique d'émancipation ; elle rapporte l'autonomie que cette dernière postule et affirme performativement, aux conditions conflictuelles qui la rendent possible ou impossible, selon les pratiques et organisations matérielles des agents et de leurs pratiques, selon les rapports sociaux et les rapports de pouvoir dans lesquels ils sont pris, les régimes d'énoncés et les systèmes symboliques et imaginaires dans lesquels ils se construisent des identités – toutes conditions dont les acteurs ne sont pas eux-mêmes l'instance constituante, *a fortiori* qu'ils ne « choisissent » pas, et dont les dynamiques constituent matériellement la puissance et l'impuissance de ces acteurs, ou tout simplement *les limites* qui confèrent à leur politique son effectivité. Elle rapporte ainsi l'autonomie à sa contingence ; elle rend compte de ce que l'autonomie n'est à la fois jamais définitivement acquise, ni jamais exempte des conditions hétéronomes qui divisent le sujet politique en lui-même, en tant qu'il est à la fois l'effet et le support des luttes à travers lesquelles il se construit et se déconstruit.

Au point le plus profond de cette thèse, on trouve l'idée d'un lien entre la compréhension de la subjectivation politique et la temporalité complexe qu'implique l'articulation entre la pratique politique et la structure des rapports sociaux, économiques et politiques qui en font la condition hétéronome et la matérialité même. Cette structure, en effet, n'a rien d'une forme statique ; la pratique politique ne consiste donc pas à mettre en mouvement des rapports sociaux qui ne seraient pas déjà pris dans un processus de transformation. Ainsi chez Marx, comme le rappelle É. Balibar,

la structure capitaliste de la société ne peut pas ne pas changer, en vertu de ses contraintes propres. La politique n'est donc pas le simple changement des conditions, comme s'il était possible de les isoler et de s'en abstraire pour avoir prise sur elles, mais elle est le changement dans le changement, ou la

⁷ É. Balibar, « Trois concepts de la politique », p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 29-30.

différenciation du changement, qui fait que le sens de l'histoire n'est fixé qu'au présent⁹.

C'est précisément en ce point, comme celui où une différentielle fait bifurquer la tangente de sa courbe, que se localise la subjectivation, ou la fonction subjectivante de la contradiction : « La subjectivation, c'est l'individualisation collective qui se produit au point où le changement change, où "ça commence à changer autrement". Partout, donc, où la *tendance* immanente au système des conditions historiques se trouve affectée de l'intérieur par l'action d'une *contre-tendance* elle aussi immanente »¹⁰. C'est pourquoi la question fondamentale est de savoir, non seulement comment le pouvoir structurel matérialisé dans des rapports socio-économiques peut être investi par une politique visant sa transformation, mais comment (et dans quelles limites) peuvent se *différencier* au sein même de cette politique des *pratiques de pouvoir*. En d'autres termes, comment faire que le pouvoir ne soit pas simplement l'élément homogène dans lequel se déroule les luttes sociales et politiques, comme « formation de pouvoirs et de contre-pouvoirs, ou d'investissement des pouvoirs et des contre-pouvoirs existants par des forces antagonistes¹¹ », mais que dans ces luttes, par ces luttes, les dominés forgent les ressources et les moyens de *leur* lutte, leurs pratiques propres, leurs manières de définir la rationalité de leur rapports de forces, de réguler les circuits de violence et de contre-violence, de répartir les objectifs primaires et secondaires, etc. ? Ce n'est autre que le problème nodal de toute politique révolutionnaire, celui qui n'a cessé d'agiter les mouvements ouvriers du XIXe et du XXe siècles : celui d'une politique qui s'avèrerait capable de maintenir son asymétrie vis-à-vis de la politique de la classe adverse, problème où s'enchevêtrent ces deux aspects : celui de l'autonomie d'un sujet de cette politique (avec sa propre « conscience sociale », ses propres formes de sociabilité et ses propres pratiques), et corrélativement celui de pratiques autonomes du pouvoir, et de la violence, spécifiquement distinctes tant de la violence structurelle des rapports sociaux de production que des pratiques de pouvoir des institutions sociales et politiques du capitalisme.

Le troisième concept de la politique, le plus difficile sans doute, est celui qu'É. Balibar réfère à une « hétéronomie de l'hétéronomie », ce redoublement enregistrant le fait que

les conditions auxquelles se rapporte une politique ne sont jamais une dernière instance : au contraire, ce qui les rend déterminantes est la façon dont elles portent des sujets ou sont portées par eux. Or les sujets agissent

⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

conformément à l'identité qui leur est imposée, ou qu'ils se créent. L'imaginaire des identités, des appartenances et des ruptures, est donc la condition des conditions, il est comme l'autre scène sur laquelle se machinent les effets de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique. À quoi correspond aussi une politique, irréductible à l'émancipation autant qu'à la transformation, et dont je caractériserai l'horizon éthique comme *civilité*¹².

Que cette troisième dimension ait un rapport si étroit avec la question des identités signale déjà qu'à son tour ce troisième concept de la politique ne puisse être réellement isolé des deux premiers. Les modes de subjectivation, les constructions identitaires dans lesquelles les individus, pour le dire en termes althussériens, sont « interpellés en sujet », font évidemment partie des conditions hétéronomes dans lesquelles se détermine la politique de transformation, faisant corps avec les rapports sociaux, économiques et idéologiques qui constituent la « matière » de la pratique politique. D'où la thèse cardinale de Marx suivant laquelle le sujet de la politique se construit à travers ses luttes, donc à travers des procès contradictoires de subjectivation et de desubjectivation. Si cependant la politique de civilité se distingue comme un plan spécifique, si donc se pose le problème de son articulation aux deux autres, c'est en fonction de l'idée que les dialectisations de l'émancipation et de la transformation, les modes de subjectivation qui y opèrent, enveloppent inévitablement des lignes d'ascension aux extrêmes où les circuits des identifications et des désidentifications collectives cessent d'être « maniables », tendent plutôt à devenir *intraitables*, en tout cas à excéder toute rationalité politique ou stratégique, tout calcul des moyens et des fins, comme si faisait intrusion dans le champ des pratiques politiques une « autre scène » imposant de faire place à du non-politisable. S'y indiquerait, *à la limite*, quelque chose de l'ordre d'une causalité en rupture par rapport aux dialectiques de l'hétéronomie et de l'autonomie, en rupture par rapport aux dialectiques de l'institutionnalisation et de la désinstitutionnalisation des rapports de forces, sinon en rupture par rapport à toute représentation d'une causalité historique (c'est en un sens proche ce que Guattari cherchait à penser dans les années 1960, dans l'idée de « coupures désirantes » opérant dans un ordre de contre-détermination par rapport aux chaînes signifiantes et causales de la temporalité historique).

[Le problème n'est autre ici que celui de] *la fermeture de la politique* qui résulte du passage continu d'une forme de violence dans une autre : ainsi lorsque la cruauté se manifeste à la suite comme paupérisation, misère physiologique des populations, levée des refoulements culturels et religieux qui s'opposent à l'idéalisation de la haine de l'autre (c'est-à-dire, le plus souvent, du *voisin*) en la cantonnant dans l'inconscient, et pour finir, extermination. Ou lorsque

¹² *Ibid.*, p. 19.

l'exploitation et le racisme échangent leurs cibles de façon quotidienne, sous la catégorie générale de « populations immigrées ». Dans de telles situations paradigmatiques, « extrêmes » mais plus ou moins approchées par d'autres dans l'histoire, il semble que ce qui vacille est la possibilité pour des sujets collectifs d'imaginer leurs objectifs historiques autrement que comme un anéantissement de l'autre, et de construire des stratégies institutionnelles, des représentations du temps, des solidarités, pour transformer les conditions d'existence des individus. [Ce qui est remis en cause] C'est donc aussi, corrélativement, la possibilité pour ceux-ci de s'inscrire par conviction ou par condition sociale dans l'horizon d'une lutte organisée qui fait à chaque instant la différence entre les objectifs immédiats et ultimes, les contradictions principales et secondaires, les alliés potentiels et les adversaires. Ne semblent plus subsister que les absolus vertigineux de l'identité et de l'environnement hostile, les objets de l'angoisse ou de la menace...¹³

Ce troisième concept de la politique de démocratisation semble bien soutenir les deux autres, mais au sens seulement où il leur ouvre un espace de possibles, qu'il ne détermine pas lui-même, mais dont il empêche simplement la clôture ou la destruction. Et lui correspond une figure subjective spécifique, mais des plus paradoxale, puisque ce sujet est plutôt son point aveugle ou sa « case vide », à la limite de la subjectivation politique : le point où un sujet collectif, sous des conditions à déterminer, se trouve forclos du champ de ses propres actions possibles, ou se détruit lui-même en même temps que ce champ. Il importe à cet égard de souligner que la reprise de l'expression freudienne d'« autre scène », le terme bataillien de « cruauté » choisi pour nommer l'instance ou le moment de « l'hétéronomie de l'hétéronomie », ne visent nullement à renvoyer cette limite interne de la politique à un registre « méta-politique ». Il ne s'agit pas de renvoyer cette *négativité radicale* inhérente à la politique, à un en-deçà ou un au-delà de la politique. Il s'agit au contraire de reconnaître qu'il n'y a pas d'en-deçà, et que l'effondrement de la politique ne révèle pas un fondement plus profond, anthropologique, spéculatif, « épochal », mais met à nu l'absence de fondement, et la politique comme *institution sans fondement*. Mais cette thèse a immédiatement pour corrélat pratique, que rien d'autre que la pratique politique – ou un moment de la pratique politique, ou une certaine pratique politique, dont il faut définir à la fois l'objet et les stratégies – ne peut affronter cette limite « impolitique ». Un tel pli de la politique sur l'horizon de sa propre destruction, en tant que cette condition d'impossibilité est immanente à ses conditions de possibilité, relève donc seulement de l'ordre du discours sur, mais d'une prise pratique sur... Bref la « cruauté », comme seuil de l'impolitique où la violence tend à devenir

¹³ É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 145-146.

« inconvertible » ou non dialectisable, appartient encore à la politique, à ses problèmes et à ses tâches, sous une modalité doublement paradoxale, ou plutôt circulaire : la politique n'a de lieu, ou simplement n'a lieu, que si elle parvient à produire ce lieu, et par là se présuppose elle-même ; mais que ce lieu ne soit pas donné, que ce présupposé ne soit pas fondable – fût-ce dialectiquement ou comme résultat –, cela signifie que ce lieu est contingent. Non pas « rare », comme le prétend A. Badiou, mais *précaire*, ce qui veut dire exactement le contraire : rendu précaire par les pratiques politiques elles-mêmes, et ce diversement selon les concepts de la politique sous lesquels elles se pensent.¹⁴

On se gardera de croire qu'il s'agirait là de trois catégories entre lesquelles on pourrait faire passer des alternatives simples, qui pourraient être tranchées par une décision théorique et pratique définitive. Il s'agit au contraire d'établir l'incomplétude de chacun de ces concepts de la politique, et donc l'impossibilité de tenir pour autosuffisante la subjectivation politique qui lui est spécifique. Aucune ne peut se définir sans une référence, fût-elle différentielle ou négative, aux autres, de sorte que les apories propres à chacune ne peuvent être repérées et analysées qu'en étant déplacées dans le système d'inscription d'un autre concept, qui les problématise théoriquement et pratiquement dans ses coordonnées ou sous ses présupposés propres. Reste que, cette précaution étant prise, on peut encore se demander si l'hypothèse d'une telle topique est encore compatible avec les investigations généalogiques appelées précédemment. Or, loin de leur être contraire, elle me paraît justement les rendre possibles, à la condition d'introduire une hypothèse complémentaire permettant de donner à cette topique une signification à la fois historique et conceptuelle, et ainsi d'en faire un analyseur opératoire de l'« impureté » des concepts politiques. Foucault a souvent rappelé cette dimension de sa méthode : un programme généalogique ne s'ouvre jamais qu'à partir des devenirs du présent, aux points où les virtualités que recèle l'actuel peinent à se discerner de ses impasses – où les limites de ce que nous faisons, pensons, disons, ne deviennent problématiques que dans le mouvement ambivalent qui nous en sépare alors que nous nous y identifions encore. La seconde hypothèse de travail pourrait alors être qualifiée de symptomale, en ce sens qu'elle conduirait à examiner l'une des figures du sujet de la politique qui polarise le plus fortement la pensée politique contemporaine, parce que s'y condenseraient simultanément les apories internes aux différents concepts de la politique de démocratisation « par le bas », et les crises traversées historiquement par les figures majeures de son sujet, dont cette figure se verrait chargée d'occuper tant bien que mal – ou plutôt : *impossiblement* – les différentes places. Je proposerai en ce sens de considérer comme une telle figure symptomale

¹⁴ *Ibid.*, passim.

celle des « minorités », en raison des difficultés historico-conceptuelles qu'enveloppe l'idée d'un sujet politique mineur. Rappelons-en simplement quelques lignes de force, avant d'en repérer les premières implications pour les trois aspects, généalogique, topique, et symptomal, de l'hypothèse de travail proposée.

3. *Symptomatologie*. Le fait est que l'on touche ici un point de convergence et de divergence de bien des courants de la pensée politique actuelle. Qu'ils s'appuient sur les analyses classiques de H. Arendt sur les minorités, sur l'historiographie critique des *Subaltern Studies*, sur le foucauldisme, sur la question des luttes pour la reconnaissance reprise à partir de la Théorie Critique, ils ont chacun leur manière de problématiser le statut de minorité comme le maillon faible où se condensent les principales tensions qui traversent les États-nations contemporains, leur institution de la citoyenneté et les luttes permanentes pour en maintenir les droits, leurs mécanismes de régulation des conflits sociaux et de reproduction des inégalités économiques, culturelles, sexuelles et raciales. On a pu remarquer récemment, dans le même sens, que bien des travaux actuels faisaient des luttes des minorités pour la défense ou l'acquisition de droits, pour la reconnaissance de statuts, pour la réalisation de conditions d'égalité et de liberté civile et politique, l'un des lieux décisifs, sinon le lieu où se joue l'institution de la citoyenneté comme telle. « Porteur "typique" de la revendication de droits dans la cité, symbole de son oscillation entre exclusion et inclusion, entre défense d'intérêts acquis et universalisation potentielle », les minorités concentreraient « la dialectique de l'inclusion et de l'exclusion dans le "jeu" de la citoyenneté, et la possibilité de concevoir celle-ci non pas tant comme un statut donné (dont tels ou tels "acteurs" bénéficient ou non) que comme la dynamique même de ce jeu, l'enjeu des stratégies qu'il induit à travers l'espace de la société¹⁵. » Par un singulier retournement, les minorités seraient en somme venues donner au sujet majeur de l'espace politique moderne, le peuple, son nouveau nom, et constituer l'agent réel de « l'invention de la démocratie » comme conquête infinie de *l'aequa libertas*.

Un tel investissement théorique, tendant à identifier dans certaines luttes de minorité (voire dans les luttes minoritaires indistinctement) le lieu d'une subjectivation politique non seulement spécifique mais *typique*, à la fois originale et essentielle aux luttes de démocratisation contemporaines, permet de prêter à la notion de minorité une efficacité réflexive pour la pensée politique elle-même, une efficacité critique sur nos concepts de la politique pour autant que nous les associons à un horizon d'autonomie et d'universalité, dont la notion de minorité semble représenter, dans son ambivalence même, la double négation : soit comme minorité oppressive d'une

¹⁵ É. Balibar, « Droit au territoire », Préface à Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Rome, Meltemi, Roma, 2007.

majorité assujettie à un pouvoir hétéronome qui la sépare de sa propre exigence d'universalité supposée, soit comme état à la fois particulier et sous tutelle, voire (en glissant des énoncés kantien vers des sociologies de la normalisation sociale) comme assujettissement d'une communauté à sa propre particularité, à des intérêts particuliers, à une identité particulière, à une place ou une fonction particulière dans la structure sociale, à ce qu'en somme J. Rancière appelle une « part » dans l'ordre de la « police », qui ne la sépare pas moins d'une autonomie politique portée par un idéal d'universalité. Mais l'on retrouve en fait ici des tensions caractéristiques de toute pensée de la politique comme espace des pratiques d'émancipation et de transformation, mais poussées à une extrémité paradoxale. Car là où nos traditions républicaines et libérales nous avaient appris à distinguer hétéronomie et autonomie, et à comprendre l'émancipation de l'état de minorité comme le passage de l'une à l'autre dans la forme unificatrice d'un peuple souverain ; là aussi où nos traditions marxistes et socialistes nous avaient appris à dialectiser l'hétéronomie et de l'autonomie, pour problématiser une autonomisation tendancielle, conquise dans et à travers la transformation de ses conditions hétéronomes d'existence (matérielles, institutionnelles, historiques), d'un sujet universel dans la forme du prolétariat, l'idée d'un sujet politique mineur paraît bien procéder à leur télescopage, comme si leur distance se réduisait au minimum, dans un court-circuit problématique sinon intenable, et, partant, à bon droit soupçonnable de recouvrir dans une forme théorique elle-même intenable un *vide de sujet*. À moins d'envisager les choses autrement, de conférer à la figure paradoxale d'un « sujet politique mineur » cette signification symptomale que l'on suggérait précédemment, et d'ouvrir conséquemment le programme analytique qui en découle : examiner les différents sens qu'elle vient prendre en fonction des surfaces d'inscription conceptuelle de la politique (« émancipation », « transformation », « civilité ») ; analyser la façon dont elle en intensifie les apories chaque fois spécifiques, et sur cette base, en faire l'opérateur d'un repérage des effets problématiques que creusent dans l'actuel les crises des figures historiques du sujet de la politique, dont la figure paradoxale des minoritaires vient réinvestir les places. Pour prendre un exemple éloquent, on peut remobiliser la conjoncture critique des années 1960-1970 évoquée précédemment, et tenir pour significatif qu'y émerge l'idée d'un sujet politique mineur. Il revient à Deleuze et Guattari d'en avoir donné une formulation particulièrement saisissante, en énonçant l'idée que la tendance fondamentale de notre « situation actuelle » était celle d'un « devenir-minoritaire de tout le monde », où se décideraient paradoxalement de nouvelles formes de subjectivation politique et d'émancipation collective, et même un « devenir-révolutionnaire des gens » générant « les prémisses d'un mouvement mondial ». Interrogeant cette thèse d'autant plus significative qu'elle est à bien des égards excessive, c'est-à-dire, prise à la lettre,

intenable, j'en ai tenté ailleurs une lecture symptomale montrant qu'à travers une série de reprises et d'inversions, le concept deleuzien de minorités venait occuper la place du concept marxiste de prolétariat révolutionnaire, et qu'il en intériorisait du même coup certains présupposés et certains nœuds problématiques.¹⁶ Cette lecture voulait ainsi éclairer la difficulté toujours plus obvie, dans cette conjoncture, à maintenir l'identification objective du sujet de l'émancipation que le marxisme avait pourtant cru pouvoir garantir, et en même temps la difficulté à penser dans le vide creusé par son retrait. Elle permet par là également de comprendre la divergence des interprétations ultérieures de Deleuze, mais dont l'oscillation se repère bien au-delà de cet auteur, entre d'un côté les représentations d'un sujet disséminé, à éclipse, à la limite illocalisable (l'instance anonyme des « sans-part » de J. Rancière en constitue une brillante illustration), de l'autre les représentations d'un nouveau sujet unifié ou total (la figure de la « multitude » forgée par Antonio Negri et Michael Hardt en offrant sans doute la version la plus emblématique en raison de sa force de captation fantasmatique), toutes sortes de communication s'établissant bien sûr entre ces deux pôles pour témoigner communément de la persistance d'un même non-lieu problématique.

Or la figure du prolétariat n'est pas seule concernée. Croisant les analyses de H. Arendt sur les minorités comme « institution permanente » des États-nations secrétée par la fusion tendancielle de la citoyenneté et de la nationalité, réinterprétant aussi les analyses de Benjamin sur la construction « esthétique » du peuple national par le fascisme et plus généralement les investissements historiques contradictoires de la nation comme « opération même d'une subjectivation collective¹⁷ », méditant enfin l'intériorisation des mécanismes de domination coloniale dans les pays du « capitalisme avancé » et les modes de subjectivation antagonique déterminés par cette « colonisation intérieure » ou ces « tiers-monde intérieurs¹⁸ », Deleuze lui-même proposera une formule qui condense cette pluralité des voies généalogiques d'émergence de la « minoration », comme mode paradoxalement dominant de subjectivation des luttes de démocratisation contemporaines : « le peuple manque », c'est dans les conditions où le peuple manque que les minorités sont déterminées à en occuper le lieu. On comprend pourquoi cette formule est elle-même surdéterminée, pouvant prendre des sens irréductiblement hétérogènes, voire contradictoires, mais

¹⁶ G. Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *Cités*, n° 40, 2009 ; « Politicising Deleuzian Thought, or, Minority's Position Within Marxism », dans D. Jain (éd.), *Deleuze Studies*, Edinburgh University Press : *Deleuze and Marx*, vol. 3, n° suppl., 2009.

¹⁷ G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 570.

¹⁸ Sur ces différentes analyses, voir en particulier l'ensemble de la « Proposition XIV : Axiomatique et situation actuelle », dans le treizième « plateau » (G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, p. 575-591 ; et G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 195-200, 203-225, 281-291.)

que l'actuel tend à fusionner. Les questions-programme soulevées ici pourraient se résumer finalement à une tentative de démêler un peu la complexité de cette formule. Complexité redoutable en vérité, dont je me bornerai pour terminer à rappeler seulement un ou deux motifs.

D'abord cette formule a une histoire qui en démultiplie les résonances et les significations. Deleuze l'emprunte à Paul Klee dans sa conférence d'été de janvier 1924, où Klee évoque la période post-révolutionnaire du *Bauhaus* des années 1919-1922, en particulier les problèmes posés par le projet de « l'union de l'art et du peuple » dans une *Gesamtkunstwerk*. Mais de là cette formule renvoie à une problématique indissociablement esthétique et politique qui traverse déjà tout le XIXe siècle, le romantisme, la période des sympathies anarchistes de Wagner et ses premières théorisations du *gemeinsame Kunstwerk der Zukunft*, l'œuvre d'art commune de l'avenir, dont Gropius reprendra les énoncés canoniques dans ses textes fondateurs du *Bauhaus*¹⁹, peu de temps avant qu'elles ne soient instrumentalisées par les fascistes allemands. Dès lors, c'est la notion même de peuple qui s'avère problématique, imposant de tenir compte des divisions de son concept à travers l'histoire de ses investissements antagoniques, idéologiques et politiques. Rappelons brièvement que par la notion d'œuvre d'art totale qu'il forge dans les années 1848-1849, Wagner entendait une double tâche : celle d'unifier les arts dans des œuvres mobilisant et orchestrant l'ensemble des pratiques artistiques par-delà les cloisonnements des écoles et des corporations, mais aussi celle d'unifier en un sujet collectif les spectateurs qui la reçoivent, dans la forme d'un *peuple* qui anticiperait dans l'œuvre d'art totale sa propre puissance d'action à venir, en tant que communauté réunifiée par-delà ses divisions et ses contradictions internes, en tant que communauté totale :

La grande œuvre d'art totale qui devra englober tous les genres de l'art pour exploiter en quelque sorte chacun de ces genres comme moyen, pour l'annihiler en faveur du résultat d'ensemble [...], c'est-à-dire pour obtenir la représentation absolue, directe, de la nature humaine accomplie, l'esprit ne reconnaît pas cette grande œuvre d'art totale comme l'acte volontairement possible d'un seul,

¹⁹ Suivant un modèle de société égalitaire forgé par idéalisation des corporations d'artisans médiévales, Walter Gropius explique ainsi dans le *Manifeste du Bauhaus* de 1919 : « Formons donc une nouvelle corporation d'artisans, sans cette séparation de classes qui dressait un mur de dédain entre artisans et artistes. Nous devons vouloir, concevoir et créer ensemble le nouvel édifice de l'avenir, qui rassemblera en une seule forme peinture, sculpture et architecture et qui, des mains de millions d'artisans, s'élèvera un jour vers le ciel, symbole de cristal d'une foi nouvelle qui s'annonce ». Œuvre d'art totale (*Gesamtkunstwerk*) ou œuvre d'art unitaire (*Einheitskunstwerk*), cette œuvre était censée fonder l'unité d'un peuple qui répondrait à celle des arts.

mais comme l'œuvre collective nécessairement supposable des hommes de l'avenir²⁰.

La construction de Bayreuth en 1874, loin de remettre en cause l'idée fondamentale suivant laquelle « la totalisation n'est pas seulement esthétique [mais] fait signe en direction du politique », s'accompagnera au contraire d'une réaffirmation de ce but politique, cette fois réduit au seul peuple allemand. « L'unification du peuple par la célébration et par le cérémonial théâtral [...] unification comparable à celle de la cité dans le rituel tragique²¹ », rapatriera l'idée d'art révolutionnaire au service de la construction prolétarienne et internationaliste d'un « homme total » dans le giron idéologique de la révolution nationale, de la communauté vitale et de la régénérescence de la race. C'est cette ambiguïté de l'œuvre d'art totale comme présentification que pointera Benjamin, non seulement dans son analyse de l'œuvre d'art à l'ère de sa reproduction technique, mais dans son analyse du monumentalisme dans l'art fasciste, ou de la monumentalité comme mode de subjectivation de masse impliqué par la destruction de l'espace politique – un art total en ce sens qu'il pénètre dans « la vie sociale tout entière », jusqu'à susciter une auto-présentation des masses comme sujet, auteur, source et but de l'art fasciste : « C'est pourquoi l'on serait tenté de croire que la masse, dans cette forme d'art, a affaire à elle-même, qu'elle y est maîtresse chez elle : maîtresse dans ses théâtres et ses stades, maîtresse dans ses studios de cinéma et ses maisons d'édition...²² »

Cela suffit déjà à conférer à la formule dont nous étions partis une profonde ambiguïté, faisant entendre de deux manières bien différentes la reconnaissance des minorités comme sujet politique instanciant le « peuple qui manque ». Car « Le peuple manque » peut vouloir dire qu'il n'est présent que par une instance particulière valant pour lui ou pour l'universalité politique dont il est le nom (égalité et liberté *sans condition* dans les institutions publiques, juridiques, sociales, économiques, etc.), par un groupe minoritaire qui « tient lieu » du peuple en son absence, qui *vaut pour* ce peuple non donné, et ainsi, même dans l'impuissance et l'oppression, lui donne sa présence, ou au moins en conjure le manque en en rappelant l'exigence. Ainsi « au moment où le maître, le colonisateur proclament "il n'y a jamais eu de peuple ici", le peuple qui manque est un devenir, il s'invente, dans les bidonvilles et les camps, ou bien dans les ghettos, dans de nouvelles conditions de lutte auxquelles un art

²⁰ R. Wagner, « L'œuvre d'art de l'avenir », dans *Œuvres en prose*, Paris, Delagrave, 1907, cité par Glenn W. Most, « Nietzsche, Wagner et la nostalgie de l'œuvre d'art totale », dans J. Galard et J. Zugazagoitia (dir.), *L'Œuvre d'art totale*, Paris, Gallimard, 2003.

²¹ P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991.

²² W. Benjamin, « André Gide et son nouvel adversaire », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », t. III, p. 159-161.

nécessaire politique doit contribuer²³. » Mais cela peut signifier aussi, à l'inverse, que le minoritaire est ce qui tient lieu de cette absence elle-même, ce qui présentifie non pas le peuple qui manque mais le manque lui-même, qui témoigne du manque en personne²⁴, qui maintient en somme l'absence du peuple contre les représentations qui tendraient à projeter l'*image* de son existence réelle ou même possible, actuelle ou à venir. Bref, une minorité qui rappelle l'absence d'un peuple dont on ne peut proclamer la présence pleine sans qu'y soit déjà virtuellement enveloppée l'élimination des minorités – et le peuple est inséparable du marquage *su*-référentiel de son énonciation, donc de sa profération autoréalisatrice dans l'image d'une parole pleine : « *We, the People* », *Nous, le peuple...* De sorte qu'il faut entendre le terme de « formule » au sens lacanien où Deleuze l'utilise par exemple pour la sentence de Bartleby *I would prefer not to. Le peuple manque...*, formule sauvée du désastre, au bord de l'effondrement, et dont seule l'insistance ferait encore face à toute prétention à constituer un sujet d'énonciation valant pour le tout.

Que les minorités puissent être perçues comme les foyers d'une subjectivité politique capable d'instancier le Peuple en tant qu'il manque, donc en tant qu'il n'existe qu'à être réaffirmé par un tenant-lieu qui pourtant ne peut s'identifier à lui ou ne peut s'arroger son Nom, cela peut alors s'entendre comme le symptôme d'une tension entre la persistance de certaines apories dont se sont soutenues les grandes luttes de démocratisation des XIXe et XXe siècles, et l'impossibilité de les tenir jusqu'au bout, ou d'en clôturer le cercle, sous peine de courir au désastre.²⁵ Mais c'est à mon sens ce qui fait précisément du concept de minorité l'analyste privilégié des apories historico-conceptuelles de la subjectivation politique contemporaine, et l'opérateur principal des déplacements du sujet de la politique dans la topique théorico-pratique dégagée par É. Balibar. Peut-être cette topique y trouverait-elle d'ailleurs une accentuation un peu différente de « l'autre scène », de la cruauté, de l'indécidabilité irréductible de ses « moments », et de la politique de civilité capable de lui opposer pratiquement ses exigences. Mais l'ascension vers l'extrême violence subjective et objective en reste toujours l'horizon, parce qu'il y est toujours question d'interroger la finitude du champ politique à partir des difficultés qu'il y a à assigner à la politique des conditions de possibilité qui n'enveloppent en même temps ses conditions d'impossibilité. Il s'agit

²³ G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, p. 283.

²⁴ C'est dire déjà que nous avons affaire ici à quelque chose de l'ordre du symptôme.

²⁵ Je pense en premier lieu ici aux difficultés inhérentes à l'idée d'une construction « métonymique » (plus exactement, synecdotique) du sujet de l'émancipation, telle qu'elle a été développée depuis les années 1990, de deux manières différentes, par Jacques Rancière puis E. Laclau, qui l'un et l'autre se heurtent à des impasses qui réactivent après coup des tensions internes à la tentative de problématisation politique des minorités menée par Deleuze au tournant des années 1970-1980 : il faudra y revenir ailleurs.

donc toujours de tenir la circularité de deux propositions : l'une, althussérienne, suivant laquelle la politique « renvoie à une circularité essentielle », en ce sens qu'elle ne trouve ses conditions que là où elle les constitue et les reproduit (ce qu'Althusser dans sa lecture de Machiavel métaphorisait dans l'image d'un « vide », dont la politique a besoin pour s'instituer, mais qui ne préexiste pas à l'intervention par lequel elle parvient à le créer – et qui reste donc irréductiblement contingent²⁶) ; la seconde, guattaro-deleuzienne, suivant laquelle cette contingence ou cette finitude de la politique est irréductible, ou plutôt sans cesse remise en jeu, parce qu'elle est soumise à une hétérogénéité irréductible, sous la dépendance d'une instance qui, depuis un autre lieu que celui où la pratique politique peut avoir prise, remanie les rapports du possible et de l'impossible dans la politique, et ainsi l'expose sans cesse à une *contingence de la contingence* elle-même. Pour le dire plus simplement, cette instance déplace sans cesse les conditions de la politique, et à la limite peut les détruire, bien qu'elle ne soit pas inscriptible dans l'ordre des rationalités politiques où elle produit ses effets, bien qu'elle ne soit pas traduisible dans des syllogismes pratiques des moyens et des fins, proportionnable à des calculs tactiques et des anticipations stratégiques, codifiable dans l'institutionnalisation des droits et des devoirs et dans les instruments de régulation des rapports de forces historiques.

On sait que pour problématiser une telle instance, théoriquement mais aussi pratiquement, Deleuze lui-même avait proposé en son temps, avec Félix Guattari, le concept de « processus désirant » (ou de désir schizophrénique), puis celui de « devenir-minoritaire », forgés au fil d'une interrogation persistante sur le fascisme historique et sur les mécanismes permanents de l'emprise d'un « micro-fascisme » de masse au sein des États national-capitalistes d'après-guerre. C'est qu'il voyait dans le fascisme une condensation de l'aporie nodale de la politique : l'incapacité de conquérir une aptitude à manier pour s'en déprendre les cristallisations inconscientes des identifications collectives, dans l'urgence d'une conjoncture marquée par une manipulation politique de l'inconscient à l'échelle de masse par quoi se détruisait l'espace politique lui-même. C'était donc reposer le problème qui avait déjà préoccupé Walter Benjamin, Wilhelm Reich ou Georges Bataille, des mécanismes d'identification collective, et des modes d'intégration des identités dans le champ de la politique. Mais c'était aussi replier ce problème sur ses implications pratiques, et reposer par là même le problème fondamental de toute politique préposant et préposée à l'autonomie de son sujet (émancipation) – le problème de l'hétéronomie de cette politique même (transformation) – mais en le portant à sa limite ou à son point d'excès : celui que marque le problème d'une autonomie de cette instance hétérogène impolitisable, de

²⁶ Voir L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009, p. 41 et suiv., p. 106-107 et suiv., et l'article de F. Matheron en postface, p. 205-235.

cette « autre scène » elle-même où s'inscrivent symptomatiquement les impasses et les crises que traversent ces agents collectifs. Que ces restes ou ces symptômes, que Deleuze et Guattari conceptualisent comme « machines désirantes » puis comme « devenir », inintégrables dans une rationalité politique, stratégique, ou même éthico-sociale (au sens de la *Sittlichkeit* hégélienne), puisse faire cependant brutalement retour dans l'ordre du rapport au corps et au langage, à l'art et à la sexualité, à l'espace et à l'histoire, formant autant de traces de l'hétérogénéité à soi des sujets de l'intervention politique, voilà ce qui appelle la construction d'un espace analytique *sui generis* permettant d'y aménager des prises tout en conjurant les désastres qu'encourt toujours la prétention à gagner sur eux une emprise absolue. C'est cette scène que Deleuze et Guattari tentèrent de thématiser comme « schizo-analyse », puis comme analyse « micropolitique » des devenirs-minoritaires. Elle met en jeu la place que l'on est prêt à accorder, dans la pensée politique et dans l'analyse politique, au fantasme, à l'imaginaire des identités, y compris dans leurs formes extrêmes de la dépersonnalisation ou au contraire (mais à dire vrai les formes extrêmes ici communiquent) de l'hystérisation et du délire des identités. C'est à elle, enfin, que Deleuze en viendra à rapporter l'instance du minoritaire – ce « sujet de l'inconscient » des politiques d'émancipation et de transformation, ou ce « complexe » au sein duquel une résistance se subjective et se collectivise dans la plus grande intimité avec la cruauté à laquelle elle cherche à faire face : complexe profondément exprimé par exemple par ce passage de *l'Intrus* de Faulkner, évoquant la situation des Blancs du Sud après la guerre de Sécession, et valant aussi bien pour tous les Blancs, hommes et femmes, riches et pauvres, urbains et campagnards, etc. : « Nous sommes dans la situation de l'Allemand après 1933, qui n'avait pas d'autre alternative que d'être nazi ou juif » – « pas d'autre choix que de devenir-nègre, pour ne pas devenir fasciste²⁷ ». Nouvelle « formule », qui ne peut évidemment valoir pour l'instant qu'en tant que telle, mais qui est déjà de nature à orienter les enquêtes à mener sur les facteurs qui, dans telle conjoncture, peuvent conduire à la condensation ou à la simultanéité contradictoire d'une réduction subie des possibilités identificatoires, d'une désidentification forcée, et d'une identification impossible.

Il ne peut pas être anodin, à tous ces égards, que les deux grands textes de Deleuze sur le minoritaire soient des textes justement consacrés à des pratiques artistiques : la « machine d'écriture » de Kafka et le problème des littératures mineures pour les écrivains tchèques juifs au sein de l'empire austro-hongrois finissant ; le cinéma du Tiers Monde, dans les analyses de *L'Image-temps* sur la place d'une politique du cinéma minoritaire dans les luttes de décolonisation et les luttes

²⁷ Cité in G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, p. 358, n. 65.

« postcoloniales ».²⁸ C'est qu'en chaque cas le problème est bien de déterminer comme « minoritaire », non pas l'objet ou l'occasion d'une « esthétisation » de problèmes politiques, mais l'instance problématique en fonction de laquelle doit se définir une certaine *politique minoritaire* faisant appel aux forces et aux moyens de l'art pour analyser (au sens psychanalytique du terme, car tout cela est finalement une question de transfert) les modalités identificatoires des groupes, y introduire du « jeu », une *distance* pour des désidentifications et des identifications nouvelles là où l'espace de la subjectivation politique tant à se refermer, et la pratique politique à s'abolir de l'intérieur.²⁹ Ce que *Kafka pour une littérature mineure* et les analyses de Deleuze sur le cinéma des minorités permettent alors de suggérer, c'est que cette « hétéronomie de l'hétéronomie » du sujet de la politique, ou l'autonomie de cette instance hétérogène qui travaille symptomatiquement l'imaginaire des identifications et des désidentifications dans le champ des pratiques politiques, confronte nécessairement la *pratique théorique* elle-même, à son tour, à sa propre hétéronomie. En d'autres termes, les processus critiques de subjectivation, en tant qu'ils font appel à l'investigation des conditions hétéronomes de construction et de transformation des identités collectives, ne peuvent être pensés philosophiquement sans que le concept philosophique et sa discursivité ne soient à leur tour confrontés à l'altérité qui leur confère leur matérialité. Ce qui revient à dire que les pas les plus décisifs pour la théorie s'y font ici aussi sur des scènes non théoriques : celles de l'histoire, mais aussi de l'art, et de l'inconscient.

Guillaume Sibertin-Blanc est maître de conférence en philosophie contemporaine à l'Université Toulouse-Le Mirail ; membre du comité de rédaction d'*Actuel Marx* ; dernière publication : *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013.

²⁸ Cf. G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, p. 195-200.

²⁹ D'où l'importance par exemple de la place donnée par l'analyse deleuzienne du cinéma minoritaire à l'idée d'une « fabulation » créatrice capable d'opérer une redistribution des identifications possibles, en pariant sur des moments d'indiscernabilité de la « fiction » et de la « réalité » (quand des gens « réels » se mettent eux-mêmes à fictionner les identités qui leur sont imposées ou refusées), de réversibilité de l'imaginaire et du réel ou de collusion du mythique et de l'historique, pour reconstruire une surface de circulation à travers des séries d'« états » joués ou d'identités *simulées*, et ouvrir un processus de subjectivation politique jusqu'alors barré. Un *pari* : car l'inclusion de la fabulation des identités dans un tel processus comporte aussi des effets indécidables, notamment quant au maniement politique des enchaînements de violence et de contre-violence qu'elle ouvre (voir, dans *Cinéma 2. L'image temps*, les analyses du cinéma de Glauber Rocha et les références indirectes à Frantz Fanon).



Sophie Bourgault: « **Prolegomena to a rehabilitation of Platonic moderation** »

« it is impossible for a city to honor wealth and at the same time for its citizens to acquire moderation. » (Plato, Republic 555d)

When United States President Obama offered his inaugural address to an attentive national and international audience in January 2009, he did not hesitate to identify excessive acquisitiveness as a central reason behind the economic crisis. Indeed, he noted that America's woes were the consequence of « greed and irresponsibility » – an observation he also made earlier when unveiling his *Recovery and Reinvestment Plan*.¹ Judging from the public mood and the relatively warm response to the capping of salaries of certain bank executives, Obama's conclusions seem commonly embraced. Publicly at least, few would dare claim that the greed of traders and bankers (or that of the average consumer) are *necessarily* good for society. And how many would quarrel with the suggestion that there may be something morally suspect about top CEOs earning 431 times more money than an average worker?² If Ryan Balot could write, in 2001, that the idea of « individual greed [being] good for society at large has had remarkable staying-power in our culture³ », the events of the last two years may have – temporarily at least – shaken that conviction.

Now, even if many of us would readily label greed a vice, few seem ready to endorse its corresponding virtue: moderation.⁴ If greed is out, moderation is not in – and this is true for both the general public and academia. Apart from green political theorists and a handful of economists and theologians⁵, the virtue of moderation has attracted little

¹ www.upi.com/Top_News/2009/01/08/Transcript_of_Obama_speech_on_economy/UPI-61161231435966 (accessed Jan.13th, 2009). For the inaugural address, see www.cbc.ca/world/story/2009/01/20/obama-speech-text.html (accessed Jan.20th, 2009).

² S. Hamilton & A. Micklethwait, *Greed and Corporate Failure*, New York, Macmillan, 2006, p. 4.

³ R. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 20.

⁴ Aquinas, in his *Summa Theologica*, sees moderation as the opposite of greed and gluttony.

⁵ J. A. Nash, « On the Subversive Virtue: Frugality? », dans D. Crocker & T. Linden (éds.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998 ; A.

attention on the part of social scientists. The reasons for this neglect are multiple and will be discussed below, but one fairly obvious reason readily comes to mind. If President Obama was willing to waive his finger at Wall Street and at average Americans who purchased houses they could not afford, he still celebrated the market as « the greatest creator of wealth » and called for « a new foundation for *growth* »⁶. If moderation is partially about the restraining of unnecessary desires for material commodities, it is no wonder that the virtue is quickly dismissed on the basis of its incompatibility with market capitalism and its gospel of growth. Only a very naïve social scientist – so the argument goes – could possibly call for a curbing of our appetites.

The purpose of this paper is to entertain, for a moment, this naïve idea, and to take seriously the virtue of moderation. I do so by turning, more specifically, to Plato's understanding of *sophrosyne* – which has been variously translated as self-control, self-knowledge, prudence, harmony, and, of course, moderation. A close study of Platonic *sophrosyne* (literally, « soundness of mind ») is especially pertinent not only in light of our economic woes, but also because it is a fairly neglected area of Plato scholarship. Indeed, if political theorists have paid a remarkable amount of attention to the Platonic virtue of courage⁷, moderation has not been the object of much study. Apart from a few articles devoted to the early dialogue *Charmides*, there has not been any sustained study of Platonic moderation in political theory. And yet, Ernest Barker considers *sophrosyne* to be « the motive of the whole State in the *Laws*⁸ », Leo Strauss sums up the entire *Republic* as « an act of moderation⁹ », Werner Jaeger regards moderation as the focal point of Plato's *paideia*¹⁰, Hannah Arendt refers to it as « one of the political virtues par excellence¹¹ », and R.F. Stalley insists that *sophrosyne* is « the *raison d'être* » of all institutions described in the *Laws*.¹² If moderation is so central, why is it so rarely discussed? The first part of this paper will suggest possible reasons for this neglect, while simultaneously fleshing out what Plato's *sophrosyne* is largely about: self-control and self-knowledge.¹³ I object to the overly conservative and ascetic labels attached to *sophrosyne*, since these are regrettable obstacles to an appreciation of the

Dobson, *Green Political Thought*, London, Routledge, 2000 ; M. De Geus, *The End of Over-Consumption. Towards a Lifestyle of Moderation and Self-restraint*, Utrecht, International Books, 2003.

⁶ Inaugural address: see note above (my italics).

⁷ L. Craig, *The War Lover: A Study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1994; L. Rabieh, *Plato and the Virtue of Courage*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2006; T. Berns, L. Blésin & G. Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

⁸ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Dover, 1959, p. 117.

⁹ L. Strauss, *City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 64.

¹⁰ W. Jaeger, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, vol. III, New York, Oxford University Press, 1971, p. 226.

¹¹ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 191.

¹² R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Indianapolis, Hackett, 1983, p. 56.

potentially subversive politics that flow out of the ideal of moderation. In the second part, I will consider what realizing moderation would entail politically, and then conclude by briefly highlighting one of the many insights we could draw from Plato's reflections.

As I noted above, apologists for moderation, albeit few, are not inexistent; some can be found in the ranks of green theorists, political economists, and theologians. Now, if green political theorists and left-leaning critics of greed or over-consumption tend to turn to state regulation when it is time to put forward solutions, theologians and social conservatives often opt to turn inward, to the soul. As I have just phrased them, these two types of « solutions » are, undoubtedly, oversimplified and overly strict archetypical positions. But they are still convenient for our purposes here, in that they tend to subsume emblematic « solutions » typically proposed, respectively, by the left and by the right. Now, Plato belongs neither to the left nor to the right. As this paper underscores, one of the insights that we ought to gather from Plato's reflections on moderation is that state intervention without moral reform (*and* vice-versa) is insufficient, if not pointless. From a Platonic perspective, our economic crisis is the unsurprising consequence of a spectacular failure in law making *and* of a failure in character.

Priests, sheep, chaste women and last men. Moderation and its critics

« *small people need small virtues...*¹⁴ »

The word *sophrosyne* represents a challenge to translators. According to the classicist Arthur Adkins, no English word is adequate to capture *sophrosyne*'s wide-ranging meaning.¹⁵ T. G. Tuckey, in his classic translation of Plato's *Charmides*, similarly emphasizes that this curious Greek word « cannot be translated by any one word in English. It means wisdom, discretion, self-respect, moderation, chastity, temperance¹⁶. » Similarly, Marie-France Hazebroucq observes that: « la notion est

¹³ The importance and interconnectedness of these two definitions are underscored in the title of Helen North's classic text on the subject: *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (1966).

¹⁴ F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. W. Kaufmann, New York, Penguin, 1966, p. 68.

¹⁵ A. Adkins, « *Polu pragmosune* and "Minding One's Own Business": A Study in Greek Social and Political Values », *Classical Philology*, 71(4), 1976, p. 302.

¹⁶ T. G. Tuckey, *Plato's Charmides*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, p. 8-9.

ambivalente, sujette à des jugements contradictoires : la définir est redoutable¹⁷. » Adding another dimension to our challenge is the fact that Plato deals with moderation from considerably different angles throughout his corpus: for instance, while the *Charmides* puts great emphasis on self-knowledge, the *Republic* stresses obedience, and the *Gorgias* underscores – within a harsh critique of Athenians' lust for power – the need for self-control. Now, we may do well to use the term moderation and to avoid using « temperance » as an English rendering (as is increasingly done by English translators) – for « temperance » naturally raises in the contemporary reader's mind a host of associations with turn-of-century campaigns for prohibition. It is thanks to Christian temperance movements and also to the lasting impact of medieval Christian thought, that the idea of temperance/moderation has come to be associated, quite narrowly, with asceticism or abstinence – whether it be from alcohol or sex. I believe that it is such narrow reading that is partially responsible for the neglect of the virtue of moderation: few ideas seem to be as unpalatable to the average North American baby-boomer as abstinence.

The association made between moderation and asceticism is not, of course, totally unjustified. In the *City of God*, Augustine insisted that the Greek term *sophrosyne* referred above all to an individual's struggle against the flesh and the carnal passions (XIX, 4), and similarly, Aquinas' treatment of *temperantia* in the *Summa Theologica* (a treatment heavily inspired by Aristotle) gave much weight to humility and chastity. But this is not to say that Christian *temperantia* only comes down to abstinence and a quest for purity. Indeed, there is a lot more to both Christian and Platonic moderation than bodily discipline: the virtue is imbued with complex cognitive and political dimensions.¹⁸ Scholars' blindness to moderation's complexity may be a result of the popularity of Friedrich Nietzsche – who famously attributed to both Plato and Christianity a deep hatred of the body. Now, although Nietzsche's reading of Plato has been disputed by many¹⁹, there is still a residual tendency amongst political theorists to associate Plato with asceticism or at least, with a tyrannical « hyper rationalism ». One could think of the work of the late Hannah Arendt, or that of Martha Nussbaum, who presents, in her *Fragility of Goodness*, quite an ascetic reading of the *Republic* and

¹⁷ M.-F. Hazebrucq, *La folie humaine et ses remèdes. Charmide ou de la modération*, Paris, Vrin, 1997, p. 10.

¹⁸ For instance, we will note below the political consequences of the love of money. On that issue, Plato and the Bible speak with one voice: the love of money is considered to be a great source of evil. The most famous passage is 1 Timothy 6:9-11. See also Hebrews 13:5; James 5: 1-6; Ecclesiastes 5:10; Luke 12:15.

¹⁹ C. Zuckert, *Postmodern Platos*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; W. Brown, « "Supposing Truth Were a Woman..." Plato's Subversion of Masculine Discourse », *Political Theory*, 16(4), 1988, p. 594-616.

who suggests that Aristotle has a much richer perspective on *sophrosyne* than Plato.²⁰ As we will see below, the latter claim is problematic – since Aristotle has, unlike Plato, a narrow and heavily gendered account of *sophrosyne*.

Contra Nietzsche and Nussbaum, Platonic *sophrosyne* is not the virtue of body-haters. Indubitably, the virtue does entail a *restraining* of bodily desires (this is one of its crucial components), but before deriving from this an ascetic ethical project we must see what this restraining entails and what else moderation is about. Plato proposes several definitions of *sophrosyne* throughout his dialogues²¹, but four of these definitions are particularly recurrent. The first has to do with the control of appetites and desires (i.e. self-control).²² This control of appetites is what Plato sometimes refers to as « the popular definition », a definition that is particularly emphasized in the *Gorgias*, *Republic*, and *Laws*. Indeed, when Callicles asks Socrates to define what he means by a man who possesses « self-rule », the latter replies: « Nothing subtle, merely the general definition... having mastery over [one's] own pleasures and desires » (*Gorgias* 491d). Similarly, in the *Republic*, Socrates asserts that « for the majority of people », moderation is the control of the desires for drink, sex and food (389d). That this definition of *sophrosyne* should be labelled « popular » should not, however, be taken as suggesting that it would only apply to the *demos*: moderation must « spread throughout the whole » (*Republic* 431e).

Now, none of this involves a forceful repression of the « multi-headed beast » so vividly described in Book IX of the *Republic*. What moderation entails is a healthy regulation of our passions – which ought to be achieved not by force but by education and good

²⁰ M. Nussbaum, *Fragility of Goodness*, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 151-153, 308-309. Compare with p. 204 for a more subtle treatment. See also H. Arendt, « Philosophy and Politics », *Social Research*, 57(1), 1990 ; *Between Past and Present*, New York, Penguin, 2006.

²¹ In the *Charmides*, *sophrosyne* has much to do with self-knowledge, whereas in the *Philebus*, it is tied to the control of appetites (45d). In the *Republic*, it refers at once to obedience to rulers, to the restraining of one's appetites, and to harmony (between parts of the soul and the state). In the *Gorgias* (491d), the *Phaedo* (69d) and the *Symposium* (196c), Plato focuses largely (albeit not solely) on the control of appetites and passions. In the *Phaedrus*, *sophrosyne* is defined both as « sound-mindedness » (237e) and as the control of appetites (256). In the *Laws*, Plato draws on several meanings, but puts much emphasis on harmony and controlled appetites. As will become clear over the course of the following pages, this paper largely takes for granted the appropriateness of using a unitarian interpretation of Plato. Some readers will (rightly) fault me for overlooking many important differences in the treatment of moderation offered in distinct dialogues. But given that the task of this present paper is to offer a prolegomena to a rehabilitation of moderation, offering a brief survey of what is said about moderation all over the corpus seems appropriate. In future work, I intend to delve more deeply into each dialogue.

²² The others are: concord/harmony, self-knowledge and obedience (with some overlap between these meanings). Although this paper will focus more on self-control, self-knowledge and harmony, I will also say a few words later about obedience.

habits. To be truly moderate, an individual's battle against the flesh (so vividly described by the likes of Augustine) must *not* remain a battle. Socrates repeatedly insists that *sophrosyne* does not call for a tyranny of reason over the appetites (as the likes of H. Arendt have suggested), but rather, for a voluntary *concord* between them (*Republic* 442d). In the *Phaedrus* (237e) for instance, we learn that an individual can be considered truly moderate only when her desires for pleasures are *in harmony* with her acquired judgment. This brings us, in fact, to the second most recurring definition of moderation found in Plato's dialogues: harmony or concord – be it that of a state or that of a soul. The truly moderate person is described by Plato as an individual who has succeeded in relieving the tension between his reason, spirit and appetites – he is said to possess a « kind of consonance and harmony » within his soul (*Republic* 430e). Now, how does this second definition (i.e. harmony) relate to the control of appetites and desires? It seems that the latter is subsumed under the former or, to be more precise, that self-control serves as a *prerequisite* for concord: only once we have a command over our desires can we work our way towards true psychic harmony – or, similarly, civic unity. As we will see further below, the close ties between individual virtue and the city's happiness are underscored by the fact that moderation entails not only the ability to judge what is an adequate amount of food, power or money to have, but also the ability to resist the urge to acquire *more than that* and the tyrannical urge to acquire *more than others*.

What I would like to underscore here is that, contra Nietzsche, the Platonic critique of intemperance cannot be read as a critique of pleasure qua pleasure or as a call to abstinence. The *Philebus* makes it clear that pleasure is an important part of the good life, and other Platonic dialogues draw, similarly, connections between pleasure, learning and philosophy (e.g. *Philebus* 21b-23c; *Laws* 667c). And, for all the purging that takes place in the middle books of the *Republic*, Glaucon will be allowed to keep his sweet relishes (assuming he is still interested in them): citizens of the *kallipolis* will not only live on bread and water. Indeed, Plato's understanding of what constitutes a « necessary desire » includes delicacies that, while not being essential for health or survival, are deemed necessary for well being (*Republic* 559b). But to say that Plato approves of pleasure naturally does not mean that for him, all pleasures are created equal: the gratifications of money-lovers and sex-lovers cannot be said to compare with those of music-lovers and wisdom-lovers. Moral excellence will require the capacity to judge what constitutes a pleasure worthy of a good human being. Put most succinctly: knowledge matters.

Indeed, as many scholars have shown, Platonic moderation entails an important dimension of cognition and introspection. Moderation calls for both some knowledge of what civic life requires in particular circumstances, and an extensive knowledge of the

self (the third most frequent definition of moderation provided by Plato is precisely this: self-knowledge).²³ Not only is there an important cognitive moment in the life of the average, moderate citizen (and by « cognitive » I do not mean « philosophical »), but philosophy itself requires a gentleness and calmness of spirit which Leo Strauss underplays when he writes that « thought must not be moderate, but fearless, not to say shameless²⁴ ». Illustrative of this is the fact that in both the *Republic* and the *Laws*, Plato often speaks of « the moderate » and « the philosophic » in the same breath (e.g. *Republic* 403a, 411c).

But these latter passages confront us with an important and difficult question: if moderation is so closely connected to philosophy, to what extent can the majority of individuals be truly *sophron*? In a passage cited above (*Republic* 559a), Plato implicitly suggests that habituation from childhood onwards might be enough to train most minds to judge properly what constitute appropriate desires – a claim strengthened by the suggestion that poor upbringing is often the root cause of intemperance in people (e.g. *Republic* 431b). But this kind of habituation in right like and dislike cannot be equated with the extensive self-knowledge that Plato associates with *sophrosyne* in the *Charmides* – more specifically, the knowledge of what one knows and what one does not know (167a-b²⁵). In this particular dialogue, true *sophrosyne* seems to be the privilege of the few – of those fortunate enough to fill the better part of their days with philosophical conversation. On the basis of the *Charmides* and the *Phaedo*, it seems reasonable to suggest, with Matthias Vorwerk²⁶, that Plato distinguished between a philosophical type of *sophrosyne* and a more popular (or political) version of it²⁷ – with the latter being an essential step to the full realization of the former.

²³ Self-knowledge is the definition that is most central to the *Charmides*. For a detailed discussion of the dialogue, see T. W. Schmid, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany, SUNY, 1998. Another scholar that provides us with an excellent discussion of the close ties between self-knowledge and moderation is Marie-France Hazebroucq (see her *La folie humaine*).

²⁴ L. Strauss, *What is political philosophy? And Other Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 32.

²⁵ See T. W. Schmid, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany, SUNY, 1998.

²⁶ M. Vorwerk, « Plato on Virtue: Definitions of *sophrosune* in Plato's *Charmides* and in Plotinus' *Enneads* 1.2. (19) », *American Journal of Philology*, vol. 22, 2001.

²⁷ But the distinction is not consistently made throughout the Platonic corpus. In the *Laws* for instance, the distinction between a more and a less reflective type of moderation is muddled, and a lot less emphasis is placed on philosophical knowledge as opposed to the habitual control of desires (a control that is deemed good for all and that is tied to right opinion). This changing emphasis in Plato's conception of moderation may have to do with the fact that the ties between knowledge and virtue have been loosened in the *Laws*, whereas they are closer in the earlier dialogues. Vorwerk's argument about the different « grades » of virtue is anchored in a subtle comparison of Plotinus and Plato.

But ultimately, regardless of whether one engages in philosophy or not, the *sophron* individual must, at a minimum, have the cognitive ability to distinguish between necessary and unnecessary desires (*Republic* 559a). Indeed, she must be able to rank different kinds of pleasures (at least on the basis of right opinion) and to live her life in such a way that it is judiciously organized to satisfy the pleasures worthy of a good human being. Not surprisingly then, the line is repeatedly blurred between good judgment and self-control. The Athenian Stranger observes, for instance that: « When we say that the legislator should keep *self-control* or *good judgment* or friendship in view, we must bear in mind that all these aims are the same, not different. » (693c)²⁸ Phrased differently, my point here is that self-control that is not informed by some knowledge (at minimum, right opinion, but at best, wisdom) is worthless according to Plato. This may be what Plato intended to convey with the exchange that takes place between Socrates and the rich metic Cephalus at the beginning of the *Republic*. The old man is at first presented to us as a character that possesses moderation—Cephalus himself boasts about being *sophron*.²⁹ And yet, as the dialogue unfolds, Plato makes it clear that the old metic does not in fact possess the virtue of moderation. The taming of Cephalus' sexual desires is but the result of (bad) luck and aging – not of reflection or of right opinion.

In her well-known piece « Platonic love and Colorado Law », Martha Nussbaum remarks that, unlike Aristotle, Plato had enormous « anxiety » about bodily desires and, in particular, about sexual desires.³⁰ While it is reasonable to claim that Plato had reservations about the worth of physical appetites, what Nussbaum fails to appreciate is what ultimately lies *behind* such reservations. Plato does not make the moderation of desires the cornerstone of his *Republic* and *Laws* because he despises the body or the passions, but above all, because he despises the *love of money* (and the horrors and stupidities committed in its name). It is quite significant that in the *Republic* Socrates refers to the appetitive part of the soul as the « money-loving » part. He justifies this label by arguing that the longing for money is the strongest of all desires – part of this potency flowing from the fact that wealth is the obvious means to satisfy most cravings (e.g. *Republic* 442a & 581). But the arrow also seems to work the other way around: wealth in itself (especially when a society has set no limits on acquisition) has the power to stimulate in citizens countless unnecessary desires. In the *Laws*, the Athenian stranger notes that money is

²⁸ My italics. See also *Laws* 689d, 711e and 730e.

²⁹ See *Republic* 329a-330c.

³⁰ M. Nussbaum, « Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies », *Virginia Law Review*, 80(7), 1994, p. 1581-1582.

the object of most men's strongest and most frequent longing. Because of the innate depravity of men and their misdirected education, money has the power to produce in them a million cravings that are impossible to satisfy – all centering on the endless acquisition of wealth. [...] The best and the noblest policy for all cities to follow is to tell the truth about wealth, namely that it exists to serve the body, just as the body should be the servant of the soul. (870a)

Predictably then, a good deal of Plato's energy is spent, in the *Laws*, on devising a set of laws, « charms for the souls » (659e) and institutions which will curb the worship of money.

I have argued thus far that part of the reason for the scholarly neglect of the virtue of moderation may be because it has been unduly associated with asceticism. Let me now suggest that Platonic *sophrosyne* may also be understudied because it tends to be equated with blind obedience and an unquestioning respect for the status quo. For many scholars, *sophrosyne* is essentially a convenient tool in the hands of rulers to get the submission of the masses. Such a skeptical reading of moderation is offered by Neal Wood, who writes:

The operating principle of [the *Republic's*] ideal socio-political organization, hinted at by Socrates in the *Charmides* as the principle of temperance, would be each man tending to his own business, no one interfering with another's' function in the hierarchy... All of this translates into the axiom that *the superior should dominate the inferior who must submit to their domination*, just as soul should command body, and body should obey soul. In both cases the relationships are conceived of as existing by nature and hence by right. *The Socratic ideal contains a built-in bias for the upper classes of his age*³¹.

Albeit from a different angle, other scholars have also suggested that moderation is an inherently conservative virtue or that it necessarily leads to a conservative politics – one can think here of Dana Villa, Leo Strauss and Hannah Arendt. D. Villa refers to moderation as « the' classical-conservative virtue³² », Strauss speaks of it in terms of an « *unquestioning* submission to the wisdom of the law³³ », and H. Arendt describes Greek *sophrosyne* as a « keeping within bounds³⁴ ». Whether or not this apparently conservative virtue is desirable is not, however, a matter of consensus: if D. Villa and

³¹ N. Wood, « Socrates as political partisan », *Canadian Journal of Political Science*, VII(1), 1974, p. 19; my italics.

³² D. Villa, « The Philosopher versus the Citizen », *Political Theory*, 26(2), 1998, p. 148.

³³ L. Strauss, *City and Man*, p. 214. My italics.

³⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, p. 191.

H. Arendt are unconvinced, Strauss is definitely interested in tapping into the potential of *sophrosyne*. For Strauss, a moderate soul and a moderate (which means, to him, conservative) politics may well be the best we can get.

Now, the association between *sophrosyne* and conservatism is not entirely unfair. Until Plato, *sophrosyne* had been viewed by the Greeks as an aristocratic virtue which called for the recognition of one's proper station in life, and deference to one's superiors and to a city's laws.³⁵ Socrates thus builds on traditional Greek usage when he says, in the *Republic*, that moderation entails, « for the majority of people », obedience to rulers (389e). That being said, while significant, this obedience of the ruled to their rulers is not, in my view, the most significant element of *sophrosyne* when considered from the perspective of Plato's corpus as a whole. If it is clear that in the *Republic* Plato gives much weight to this subordination, his other dialogues put the emphasis elsewhere (in particular, on self-control). What should be stressed here is that Plato was concerned with restraining the unnecessary desires of *all* citizens; in fact, he was even more concerned with the self-control and the self-knowledge of individuals likely to hold positions of power. It is these people, after all, who have the greatest capacity to cause harm to the city and to other human beings.³⁶ That obedience to rulers is not the most decisive element of Platonic *sophrosyne* is made manifest in the *Laws*—where the ties between *sophrosyne* and the obedience of the lower ranks are almost absent. All in all, it is too simplistic to suggest that moderation is a virtue for sheep or, as Philippa Foot has suggested, for the timid³⁷.

Just as the concord between reason and desires was not to be envisioned as a tyranny of the former over the latter, moderation *in the city* is not the forceful domination of the many by the few, as suggested by Neal Wood. Wood underestimates how meaningful it is to Plato to describe moderation as a kind of harmony. Like justice, « moderation spreads throughout the whole. It makes the weakest, the strongest, and those in between – whether in regard to reason, physical strength, numbers, wealth, or anything else – all sing the same song together » (*Republic* 431e). As we will see below, the reference to song is much more than an attractive metaphor: *mousikē* is the key to civic harmony and to a proper internalization of *sophrosyne*.

³⁵ But it was also more than that: in Homer, *sophrosyne* also had to do with soundness of mind; in Aeschylus it entailed deference towards one's mortal status (and as such, was seen as the opposite of hubris). See H. North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966.

³⁶ This is underscored by the choice of Critias and Charmides – notorious tyrants and relatives of Plato – as Socrates's interlocutors in the *Charmides*.

³⁷ P. Foot, *Virtues and Vices*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 18.

Wood also errs when he suggests that Platonic *sophrosyne* is there to serve the interest of a small clique and to reinforce the status quo. If one took seriously the « politics of moderation » that is put forward in the *Laws* and the *Republic*, this would have undermined the entire socio-economic structure of Athens (the very structure Wood is critical of). Perhaps Calicles said it best when he asked Socrates about where (Platonic) philosophy and (Platonic) justice would lead us:

Tell me, Socrates, are we to take you seriously at this point or are you only jesting? For if you're serious and what you say is really true, won't human life have to be turned completely upside down? Everything we do, it seems, is the exact opposite of what we ought to do. (*Gorgias* 481b)

Realizing moderation would indeed turn the world upside down – a claim I will defend in the second part of this paper.

But before we turn to this, let me suggest another reason for the scholarly neglect of *sophrosyne*: moderation has been regarded, at various points in the history of Western thought, as a virtue particularly appropriate for women and one entailing (female) chastity, obedience and silence. Aristotle thought he captured feminine virtue well when he quoted Sophocles' quip « To a woman silence is a crowning glory » (*Politics*, 1260a29-30) and so did St. Paul when he suggested that women « should adorn themselves in modest apparel, with shamefastness and sobriety... Let the woman learn in silence with all subjection [...] I suffer not a woman to teach, nor to usurp authority over the man, but to be in silence » (I Timothy 3:16). Centuries later, Jean-Jacques Rousseau was building on a very long tradition when he told his readers that modesty and shame would constrain Sophie's passions – whereas Emile's own moderation would be the result of a proper usage of his reason.³⁸ As far as ancient thought is concerned, Helen North and Adriaan Rademaker have both shown the degree to which in antiquity, *sophrosyne* for women characteristically meant modesty, quietness and obedience.³⁹ Alasdair MacIntyre is thus certainly not the only scholar to have observed that « *sōphrosunē* is for the Greeks *the* womanly virtue⁴⁰ ». As such, many scholars today might be reticent to take moderation seriously because it is (rightly) associated with the repression of female sexuality and female speech.

But what is extremely significant for us here is that for Plato, moderation is *not* a womanly virtue. Having reviewed all works produced from Homer to the Church Fathers,

³⁸ Rousseau, *Émile*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 467.

³⁹ H. North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, *op. cit.*; A. Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden, Brill, 2005, p.

⁴⁰ A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame Press, 1984, p. 136.

H. North concludes that Plato is the *only* writer not to have gendered the virtue of *sophrosyne* nor to have established any particular connection between it and women.⁴¹ It seems significant that in the *Laws* (773c) the Athenian stranger insists that moderate and brash characters can be found both in male and female citizens, and that Book V of the *Republic* puts forward a non-gendered account of the virtues. While there are a few passages in the Platonic corpus where *sophron* music is associated with the feminine (e.g. *Laws* 802d)⁴², Plato is remarkably uninterested in female silence and chastity – a fact so remarkable that for the philologist A. Rademaker, it must simply have been the result of an oversight on Plato's part.⁴³ A. Rademaker seems unable to entertain the possibility that most of what Plato has to say about moderation in citizens may equally apply to both sexes.

This is not to suggest that Plato is completely uninterested in quietness and modesty/shame, but only to suggest that these are *not* the marks of female virtue.⁴⁴ In the *Charmides* and *Symposium*, it is Socrates who is hailed for his tremendous capacity to control his desires when put in contact with young boys. And if a superficial reading of the *Charmides* could suggest that Plato rejects the connections between moderation, gentleness and quietness, the *Statesman*, *Republic* and *Laws* all make it clear that these traits are (when appropriate) part of what moderation consists of (*Statesman* 307a, *Republic* 410e). As such, Nietzsche is partially correct to see something « monkish » in Platonic *sophrosyne*, since it entails a fair degree of calm, tranquility and a decreasing of the intensity of our physical impulses (*Laws* 734a). If, for Plato, this calm is necessary for philosophy and for experiencing of true (and thus better) pleasure, for Nietzsche this « mildness » is envisioned as mediocrity. To seek moderate passions is the mark of the priest and impotent, and it entails the forfeiting of our capacity to be creative and free.⁴⁵ For Nietzsche, it is *disorder* in the soul and frenzy that leads to great deeds and ideas – not tranquility. In *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche describes the morality of last men as follows:

virtue to them is that which makes modest and tame: with that they have turned the wolf into a dog and man himself into man's best domestic animal.
« We have placed our chair in the middle », your smirking says to me; « and

⁴¹ H. North, *From Myth to Icon*, Ithaca, Cornell University Press, 1979, p. 49.

⁴² But see *Republic* 431b, where Plato lumps together children, slaves and women in his list of immoderate individuals.

⁴³ A. Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint*, p. 295 et 353.

⁴⁴ In *Republic* (388d), Plato speaks of shame and self-restraint almost in the same breath. On shame, see also the *Charmides* (160e-161b).

⁴⁵ Due to space concerns, I can only offer the briefest (hence superficial) reading of Nietzsche. A more sustained discussion would point out that Nietzsche was more Platonic than he thought: he craved for a calmness of soul and a self-control that has much to do with Platonic *sophrosyne* in my view.

exactly as far from dying fighters as from amused sows ». That, however, is mediocrity, though it be called moderation⁴⁶.

But Socrates is clear: true moderation need not mean simple-mindedness or mediocrity. It can denote « the sort of fine and good character that has developed in accordance with an intelligent plan » (*Republic* 400e). For Plato, it is frenzy and extreme desires that can be dull and senseless – not moderation. Moreover, in answer to the Nietzschean concern that moderation could lead to slavery, it must be said that Plato was keenly aware of the risks posed by an *excess* of *sophrosyne* for virtue and civic liberty. In the *Statesman*, for instance, we learn that when moderate individuals are in office, they can be *too* cautious, lacking « bite, and a certain sharp and practical keenness » (311a). Indeed, when severed from courage, the virtue of moderation can be hazardous: it can compromise a *polis'* freedom. It is thus for this reason that Plato counsels statesmen to « weave together » moderate citizens (who can be too prudent and gentle) with courageous ones (who can be too brash and bold). Similar advice is given in the *Laws*, when the Athenian argues that Magnesia should do all it can to encourage marriages between individuals of different temperaments.⁴⁷

What I have argued thus far is that it is inappropriate to equate Platonic *sophrosyne* too quickly with asceticism, conservatism, female chastity or spinelessness. While not entirely unjustified, some of these associations do little justice to the richness of Plato's account of moderation. In the next section, I intend to address further the criticism (raised by the likes of Wood and Villa) that moderation necessarily leads to the reinforcing of existing hierarchies, by discussing a few things that the realization of a politics of moderation would entail. A complete consideration of this matter is obviously beyond the scope of this paper. I will therefore only focus on two ingredients of Plato's politics of moderation which I consider to be central: music education and state legislation regarding wealth and commerce.⁴⁸

As should become clear to my readers in the following pages, I take seriously Plato's utopianism. Since I do not have the space required to fully address the complex interpretative issue raised by Plato's political « prescriptions », I will limit myself to claiming that an interpretative position can be found between that which sees Plato's radical reforms as a « joke » (or as a way for him to underscore the danger of utopian

⁴⁶ F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, p. 170.

⁴⁷ « It is infinitely better for the virtue of a man and wife if they balance and complement each other than if they are both at the same extreme » (*Laws* 773a-e). This intermarrying of character (and social classes) will not be obtained through the forceful compulsion of law, but via the gentle persuasion of « charms » (i.e. songs).

⁴⁸ And which Plato also considered to be central: see for instance *Republic* 404e & 424c, and *Laws* 669-670 & 836a.

politics) and that which suggests that Plato really wanted these reforms to be taken *à la lettre*. Indeed, my position is that one can take seriously the spirit and principles that inhabit the radical reforms proposed by Plato (and to use these to reflect on our own institutions and practices) without nevertheless claiming that Plato thought possible and desirable to turn all his reflections into a concrete blueprint for legislators.

Plato's politics of moderation: sophrosyne built from within and from without.

We saw above that the vital components of Platonic *sophrosyne* are self-knowledge and self-control – the ability to both identify and *resist* unnecessary desires (particularly for money). Now, Plato repeatedly suggests that achieving self-control is the fundamental goal of all education (e.g. *Laws* 653b). If, during early childhood, an education in moderation will entail an unreflective, habitual training of desires via *mousikē*⁴⁹, in due time reason will come to understand the appropriateness of the emotional habits acquired (*Republic* 402a).⁵⁰

But the fact that early education is at first quite unreflective need not lessen its importance. In the *Laws* (559c), we learn that it is possible for most individuals to train themselves to disregard unnecessary desires *when they are young* – and one cannot overstate how critical this short window of opportunity is to Plato. As Socrates observes in the *Republic*, « it looks as though the start of someone's education determines what follows » (425c). Not surprisingly then, the occupation of minister of education is considered of foremost importance in Magnesia, since « any living creature that flourishes in its first stages of growth gets a tremendous impetus towards its natural perfection » (*Laws* 765e). In fact, Plato takes the early years of a child's life so seriously that he is even interested in beginning education in the womb – encouraging pregnant women to enthuse a « moderate' disposition in their babies with the help of songs and movement, and with the avoidance of excessive emotional states.⁵¹ Once

⁴⁹ *Mousikē* meant, to the Greeks, a lot more than it does to us: it referred at once to dance, poetry and music (as we more narrowly understand it). I will retain the Greek term throughout this discussion in order to capture this wide meaning.

⁵⁰ For a discussion of Plato's educational scheme, see W. Jaeger, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, op. cit.; G. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press, 1993. On music and education, see E. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, PUF, 1959; C. Holloway, *All Shook Up: Music, Passion and Politics*, Dallas, Spence, 2008; D. Carr, « The significance of music for the moral and spiritual cultivation of virtue », *Philosophy of Music Education Review*, (14)2, 2006.

⁵¹ *Laws* 788c-793a. Incidentally, there is considerable scientific evidence today suggesting that late-term fetuses do learn musical rudiments from their mother's singing. E.g. P. Gowland et al., « Fetal brain activity demonstrated by functional magnetic resonance imaging », *The Lancet*, n. 354, 1999, p. 1397-

born, children will be steeped in a musical education that is absolutely pivotal for the early, non-forceful acquisition of *sophrosyne*. What children hear, sing and see will be tightly regulated by the state – a legitimate measure to achieve good citizenship according to Plato given that « imitations practiced from youth become part of nature and settle into habits of gesture, voice and thought » (*Republic* 395c).

Mousikē in fact serves several important purposes at once: it brings grace to the body and helps moderate physical impulses; it provides children with an education in judgment; it helps to stabilize and perfect the institutions of a city⁵²; and it can prepare minds for philosophy. As Socrates suggests in the *Republic*, there can be no love of learning and of beauty in individuals who take little joy in associating with the Muses (411c). In fact, in the *Timaeus*, Plato speaks of philosophy and *mousikē* in the same breath (73a & 88c). The lover of reason and virtue, and the lover of *mousikē*, are thus created simultaneously – a connection also established in the *Republic*'s account of regime degeneration (549b).

Of greater interest for us here than the ties between *mousikē* and contemplation are those between *mousikē* and *sophrosyne*. Socrates sums these up succinctly when he tells Glaucon that « simplicity in music and poetry makes for moderation in the soul » (*Republic* 404e). There is, of course, no guarantee that *mousikē* will deliver its promise: it is, *in itself*, insufficient to create moral excellence. Indeed, Plato acknowledges that a lack of moderation in the soul can be the result not only of a poor early childhood education, but of bad company and poor legislation (*Republic* 431a). That being said, *mousikē* remains one of the most potent tools that law-makers have to impart on the young « right like and dislike » – a capacity for good judgment that the young will apply, later on, to their ethical and political lives more generally (*Republic* 401e).

Mousikē is the greatest educational tool not only because it is the most potent prior to the age of reason, but also because it is pleasant and well suited to children's restlessness and playfulness.⁵³ Songs may be « deadly serious devices for producing this concord [i.e. *sophrosyne*] we are talking about; but the souls of the young cannot bear to be serious, so we use the terms "creation" and "song" for the charms and children treat them in that spirit » (*Laws* 659e). Indeed, for Plato, nothing is more serious than play and the *mousikē* children are exposed to: not only the modes but the

1399.

⁵² In both *Republic* (424c) and *Laws* (700e-701b), Plato underscores the ties between musical and political licence.

⁵³ *Laws* 653e. Plato would be appalled by the ever growing tendency to promptly prescribe medication for very young children who are deemed excessively restless, instead of first resorting to non-medicated tools to cultivate a degree of self-control while also *respecting* the child's natural restlessness.

word-content of songs ought to be the object of legislation. If one hopes to create young adults who are in control of their desires for sweet foods, money or power, one must expose children to *mousikē* that portray individuals who are capable of limiting their longings for such things, or alternatively, to *mousikē* which overlooks their importance or existence (*Republic* 395c).

Plato's politics of moderation calls for much censorship – and particularly for the censorship of what children hear, see and sing. In contemporary terms, the realization of moderation in our own cities would entail, for instance, legislating children's television programming and advertising. Needless to say, Plato would be completely baffled by the fast-pace T.V. shows children gulp down, but more importantly, he would be shocked by the nature and amount of advertisement children are inundated with. It is easy to see how, from Plato's viewpoint, few things could contribute more to the molding of greedy or gluttonous souls than bombarding the young with suggestive accounts of the joys of material consumption or that of sweet foods. « In fact, we could hardly point to a greater force for good – or evil – than this inevitable assimilation of character. » (*Laws* 656b) But it is equally easy to see how, from a liberal perspective, few things would be as unappealing as a program of Platonic propaganda – be it a campaign promoting the merits of a frugal existence or one promoting the virtues of broccoli. (But to this liberal objection one could counter briefly that few of the most beneficial programs of social reform have been realized without considerable amounts of propaganda.) If only a small number of us are comfortable with the idea of replacing the sugar industry's aggressive propaganda with state-sponsored, Platonic propaganda for virtue or broccoli-eating, nobody is entirely blind to the absurdity of having millions of dollars invested in the prevention and treatment of child (and adult) obesity each year while at the same time tolerating that the bulk of the advertisements watched by young children have to do with sugary foods.⁵⁴

Similarly, many people readily acknowledge today that our over-consumption (be it of food, oil, or cheaply produced plastic goods) has led to deplorable environmental destruction. And yet, few are willing to cheer at the idea of using the power of law to limit the amount of wealth and material goods that individuals may acquire. Now, the latter is precisely what Plato's work is inviting us to reflect on. For him, molding moderate citizens not only required considerable investments in early childhood

⁵⁴ For instance, a recent article published in *Pediatrics* claims that of all food products advertised on television targeting American children (age 2-11), 80.7% are « high in sugar ». See L. Powell et al., « Nutritional Content of Television Food Advertisements Seen by Children and Adolescents in the United States », *Pediatrics*, vol. 120, 2007, p. 579. This reality is especially absurd in light of the fact that we readily acknowledge that advertising works. For the links between advertising and obesity see: « Children, Adolescents, and Advertising », *Pediatrics*, vol. 118, 2006, p. 2563-2569. The later study estimates that only 3% of advertisements viewed by children concern healthy foods (p. 2565).

education and censorship: it also called for laws against luxury, the close supervision of commerce, and various state measures aimed at minimizing growth, inequality and the worship of money. With regards to the latter, Socrates was unmistakably clear: « it is impossible for a city to honor wealth and at the same time for its citizens to acquire moderation » (*Republic* 555d).

That a city aiming at moderation should concern itself so much with wealth is hardly surprising: as we noted above, the lust for money is the most powerful desire according to Plato. But what is more surprising is the fact that relatively few political theorists have taken up Plato's treatment of property, commerce and redistribution.⁵⁵ This is particularly puzzling given that so much is at stake here according to Plato, both ethically and politically. First, the regulation of wealth and the restraining of our lust for money have great sway over peace and stability – not only within a city, but also between cities. It is Glaucon's desire for delicacies (and thus wealth) that ultimately leads to war and empire in the feverish city, and it is an uncontrolled appetite for money that is at the root of most regimes' corruption in Book VIII. The close connections between wealth, imperialism, decadence, and bloodshed are not merely depicted in the *Republic*, but also in the *Laws*, *Gorgias* and *Phaedo*. In the latter, Socrates is remarkably blunt, affirming that « all wars are due to the desire to acquire wealth » (66b).

A second argument made by Plato for the need to moderate our desire for money (and consumption) is that these desires distract us from caring for things that truly matter for the good life (*Phaedo* 82c; *Republic* 561d-562c). Thirdly, Plato insists that good morals and civic friendship are unattainable without moderating our acquisitiveness. A city full of money-lovers is one where « everybody is out for himself... it doesn't matter whether something is sanctioned by heaven, or forbidden and absolutely disgusting – it's all the same to them, and causes not the slightest scruple » (*Laws* 831c). If sharing is an essential aspect of good citizenship, it is obviously much harder to do when one is obsessed not only with acquisition but also with « outdoing others » (*pleonexia*). As Malcolm Schofield rightly observes, the problem with greed is not only that it entails a constant desire for more, but more problematically, that it entails a desire to have *more than others*.⁵⁶ As such, greed inevitably raises complex issues of justice and injustice – as Ryan Balot has persuasively shown.⁵⁷ Plato points to this extremely significant political problem by having Socrates gently chastise Callicles for suggesting

⁵⁵ Recent exceptions: R. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, *op. cit.* ; E. Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; M. Schofield, *Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

⁵⁶ M. Schofield, *Plato*, p. 278.

⁵⁷ R. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, *op. cit.*

that the « stronger and better » *should* plunder the property of the weaker and should necessarily get more goods and rewards in life (*Gorgias* 488a-490b-c). The sharing of goods is obviously a principle that is repugnant to the likes of Callicles – whose radical hedonism leads into championing great material and power imbalances in the city. A similar point is made by R. Balot, who insists that an unreasonable desire for money will necessarily translate into a desire for power *over others*.⁵⁸ In short, minimizing our desires for wealth and material goods matters deeply to Plato because greed is necessarily detrimental to stability, moral excellence and civic trust.

Now, how exactly are we to create citizens who are not driven by a longing for money and for « outdoing others » according to Plato? We noted above that musical education could do a lot to limit desires by using gentle persuasion instead of force. But the reformation of character via *mousikē* is not sufficient: to rely solely on pedagogical means to achieve *sophrosyne* would be unwise according to Plato. What is needed are also a number of important institutional measures to work on moderation « from without ». One such measure (perhaps the most important one) should be to forbid citizens from accumulating any great amount of wealth. Indeed, the Athenian stranger posits a direct correlation between such legal measure and *sophrosyne*: « the law against excessive wealth will do a great deal to encourage self-control » (*Laws* 836a). Now, the point is not to completely forbid money or the private owning of land: citizens are in fact allowed to have a certain amount of both in Magnesia (even though Plato forbids the usage of gold and silver and insists that each private portion of land be regarded as « the common possession of the entire state »).⁵⁹ Rather, the goal is to prevent the accumulation of wealth beyond what is deemed suitable for living well and for civic friendship – which requires significant equality between citizens (*Laws* 729a, 737d, 743d).

In the *Laws*, Plato divides up citizens into four property classes – a division which serves the following purposes: 1) determining the amount of taxes and fines appropriate to each individual; 2) allocating some (relatively insignificant) offices on the basis of wealth; and 3) more importantly, *preventing increases in inequality* amongst citizens by fixing the minimum and maximum amounts of wealth to be possessed by each class (744d)⁶⁰. Now, what is particularly significant for us here is that the « richest » citizens will not be allowed to have more than four times the amount of wealth possessed by the « poorest » class. If a citizen does happen to get more than what is permitted – through some lucky business transaction or a generous gift – these

⁵⁸ *Ibid.*, p. 237.

⁵⁹ *Laws* 742a, 740a, 877d, 923a.

⁶⁰ See G. Morrow, *Plato's Cretan City*, p. 131-138.

riches will have to be given to the state and hence contribute to the funding of common meals, festivals or public works.⁶¹

Plato's way of limiting wealth underscores the limits of U.S. President Obama's decision to cap senior bank executives' salaries at 500,000\$, for if we followed the Athenian stranger's principle, the capping should have been fixed somewhere closer to 80,000\$.⁶² Now, Plato would be perfectly capable of comprehending the fairly common objection that the capping of salaries (or the capping of wealth more generally) will necessarily undermine growth and dampen ambition: after all, this is precisely his point. Plato's conception of a good economy is a no-growth economy (and here lies the radicalism and untimeliness of his work). If the city ought to grow, it is to grow in virtue and in virtue only. The restricting of wealth accumulation would contribute to this growth by forcing individuals to reorient their efforts and ambitions towards other purposes than money-making.

One should note that, in the *Laws* (744c), the Athenian stranger is not only concerned with preventing the wealthy from getting richer, but also with preventing the « poorest » from getting poorer (i.e. from falling below what is deemed necessary for comfortable living and a proper cultivation of one's land). Limiting the desire for money in those « better off » is, in fact, inseparable from the prevention of poverty in the « worse off »: a « policy of moderation », the Athenian observes, is « dictated by the conviction that poverty is a matter of increased greed rather than diminished wealth » (*Laws* 736e). Now, it may be slightly unwarranted here to speak of the « rich » and « poor », or the « better off » and the « worse off », given that the objective of the economic arrangements in Magnesia is precisely to avoid the creation of such categories in the first place. Plato sees a close connection between economic inequality and instability – whether it is rooted in the arrogance and idleness of the rich or in the resentment and suffering of the poor (e.g. *Republic* 422e).⁶³ One of the goals of moderating citizens'

⁶¹ *Laws* 745a. This measure applies to each property class.

⁶² This amount would be obtained if one took 19,000\$ as representing the income of the bottom 20% of American households. This amount is based on the US Census Bureau's « Current Population Survey » (2007). Even if we took the median annual household income of 50,000\$, the capped salary of executives should still be only 200,000\$. http://pubdb3.census.gov/macro/032007/hhinc/new05_000.htm (accessed March 2, 2009). Fairly similar numbers would apply to the Canadian case.

⁶³ Few are completely blind to the connections between instability and socio-economic inequality: witness the significant (although by no means universal) concern regarding the 2008 OECD report on the growing inequality between rich in poor in multiple countries. Amongst all OECD countries studied, the USA was said to have the highest rate of inequality and poverty (putting aside Mexico and Turkey). If Canada did not rank as low as the USA, the report nevertheless noted that both inequality and poverty have *increased* within our borders in the last decade. See www.oecd.org/els/social/inequality. For just one of the numerous studies showing the ties between economic inequality and political stability, see

longing for wealth is thus to achieve greater unity – for as Plato repeatedly emphasizes, a *polis* where there are rich and poor citizens is not one, but two (*Republic* 551d).

Another way to discourage citizens from becoming immoderate « money-lovers » is to separate commerce from citizenship. Specifically, this means that only metics should be allowed to take part in business transactions and trade – a measure not that uncommon in many Greek city-states at the time.⁶⁴ Trade is, for Plato, not something we can do away with (*Republic* 370e): no city can be entirely self-sufficient and, without trade, citizens cannot live well (at a minimum, commercial exchange will be necessary *within* the city in order to optimize the division of labor). Now, at the root of the necessity of trade are the body and its needs. As we noted at the beginning of this paper, Plato ought to be distanced from the charge of asceticism: while he certainly called for a taming of our desires for comforts and bodily pleasures, he nevertheless accepted that the good life was to entail certain gratifications that could only be provided through trade. But if trade is necessary, it is also dangerous. Plato is convinced (like many of his contemporaries) that dealing with money on a daily basis will inevitably corrupt one's character and that it is wiser to make sure that this corruption will not affect the virtue of those who matter for the city. The Athenian stranger observes that:

only a small part of mankind... is able to steel itself to moderation when assailed by various needs and desires; given the chance to get a lot of money, it's a rare bird that's sober enough to prefer a modest competence to wealth. Most people's inclinations are at the opposite pole: their demands are always violent demands, and they brush aside the opportunity of modest gain in favour of insatiable profiteering. (*Laws* 918c-d)

Trade is thus extremely likely to corrupt those involved in it – regardless of what the state does to limit such harm (i.e. regulating the wealth metics can accumulate, requesting public records of all business exchanges, and offering longer residency periods to metics who have been virtuous – *Laws* 915b & 851b).

Plato's Athenian stranger also calls for a tight regulation of the prices of goods (e.g. 850a), a forbidding of lending at interest (742c), and for Magnesia to forbid the use of credit – since « shameless traders » will never hesitate to lend money to those who cannot repay their loans, thus reducing them to poverty (*Laws* 915b-919c; *Republic*

A. Alesina & R. Perotti, « Income distribution, political instability and investment », *European Economic Review*, vol. 40, 1996, 1203-1228. (But in this study, the argument offered in favour of moderating inequality is rooted in the very anti-Platonic claim that less inequality is better for *growth*.)

⁶⁴ P. Cartledge, E. Cohen & L. Foxhall, *Money, Labour, and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece*, New York, Routledge, 2001; G. Morrow, *Plato's Cretan City*, *op. cit.*

555c). Plato also calls for greater transparency in business: profits made in retail trade should be carefully recorded and be part of the public domain (e.g. 920c). Finally, he insists that the main purpose played by trade should be a fair *redistribution* of goods, and not the maximization of profits. « When goods of any kind are distributed disproportionately and unequally, anyone who makes the distribution equal and even cannot fail to do good. It needs to be stated that this redistribution... is precisely the purpose the trade is meant to serve » (*Laws*, 918b). In sum, Plato proposes to use the power of the state to curtail inequality amongst citizens, to restrict excessive luxury and wealth, and more generally, to make the life of « money-grubbers » difficult and unappealing.

Citizens' lust for money must thus be moderated by what will strike us as remarkably immoderate legal measures. But to Plato, Magnesia's legal order was, on the contrary, the very embodiment of moderation. On a more general level indeed, it could be said that Magnesia's entire constitution is guided by principles of measure and harmony – whether it concerns land distribution, marriage, the distribution of power, the degree of freedom permitted, or the desirable amount of health or wealth to be possessed by an individual. In all these domains of human life, the Athenian stranger insists that « the moderate man is God's friend » (*Laws* 716d).

Plato's no-growth society?

This paper sought to reflect not only on various reasons behind the neglect of the virtue of moderation in Plato scholarship, but also on the kinds of educational and institutional measures that might be entailed if one were interested in taking a politics of moderation seriously. Evidently, these thoroughly utopian proposals would turn our world upside down; it is hard to conceive how any of them could be put in place in our modern liberal democracies. But if we are sincere when we assert that over-consumption and immoderation are *vices* and that these may be at the root of our economic ills (as many like to do), there is little sense in refusing to initiate a reflection on the virtue of moderation.

We saw that part of what moderation entailed according to Plato were a number of measures that are antithetical to notions that are at the core of our liberal and capitalist ethos – in particular, individual freedom and economic growth. But I have also indicated that for Plato, a moderate soul and a moderate city need not be seen as devoid of pleasure, friendship, and comforts. For all his ascetic inclinations, Plato did not call for the relinquishing of all wealth and material goods, but rather, like his

student Aristotle, insisted on the need to see these for what they are: *means*, not ends. What Plato wants to hammer home is the idea that an excessive longing for money (or for the consumption of material goods) is indicative of a city where lives are poorly lived and where there is much mistrust and insecurity amongst its citizens.

Once again, there is no doubt that Plato's ideal of moderation is radically at odds with our vocabulary of growth and prosperity. Plato is instructive here precisely because he confronts us with one of the most radical visions of a no-growth society. In fact, the utopian politics set forth in his *Laws* is based entirely on the premise that growth is not good: the population of Magnesia ought to remain stable; every household's finances should remain within a certain, pre-determined range of wealth; trade is to be regulated in order to minimize profit-making and market growth; *mousikē* and laws ought to remain fairly stable and geared towards civic virtue; citizens are to have secure lives and tranquil souls.

Now, even if we are not willing to follow Plato all the way to Magnesia (and I believe that there are many good reasons why one would not want to), we may do well to hold on to some of the wider philosophical insights found within Plato's reflections on *sophrosyne*. Plato's suggestion that the « bulwarks » of our cities should lie in *both* moral education and institutional measures should, at the very least, give us pause as we seek to address social ills and economic crises. That a just city requires serious concern for both character and institutions may seem like a fairly commonplace teaching, but it is one that tends to be overshadowed when political discourse becomes overly polarized between social crusaders for « individual morality » and champions of institutional reform. Plato compels us to rethink this schism.

Sophie Bourgault est professeure adjointe à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa (Canada). Ses principales recherches portent sur la pensée antique, les éthiques de l'hospitalité et du *care*, ainsi que la pensée politique des Lumières françaises. En plus de chapitres de livre sur Platon, Simone Weil et Albert Camus, ses publications incluent des articles publiés dans *Lumen*, *Symposium/Revue canadienne de philosophie continentale*, *Implications Philosophiques*, *The Journal of Aesthetic Education*, *Theory and Event*. De plus, Sophie Bourgault est co-éditrice d'un collectif portant sur l'historiographie des Lumières (Brill, 2013). Elle peut être contactée à l'adresse sbourgau@uottawa.ca.

François Charbonneau : « **Comment lire *Essai sur la révolution* d'Hannah Arendt^{*} ?** »

« L'histoire des Révolutions – de l'été 1776 à Philadelphie et de l'été 1789 à Paris à l'automne 1956 à Budapest – ce qui signifie politiquement l'histoire la plus intime de l'âge moderne, pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane¹. »

C'est un problème classique de la philosophie politique. La fondation d'un nouvel espace politique, dans un monde sécularisé, semble placer le fondateur devant un abîme de légitimité. De quelle source, en effet, cette légitimité jaillira-t-elle ? De Dieu ? Mais la modernité ne l'a-t-elle pas enterré depuis longtemps ? Du peuple ? Mais le peuple qui promulgue la Constitution n'est-il pas lui-même anticonstitutionnel ? De vérités tenues pour évidentes par elles-mêmes ? Mais du moment qu'une vérité a besoin d'être « tenue », en est-elle vraiment une ? De la nature ? Mais qui parle en son nom, du moment que sa voix, censée instruire notre raison, semble souffler à chacun un message qui diffère un peu ? De la force et de la violence ? Mais cette violence n'aura-t-elle pas toujours besoin d'un ennemi contre lequel elle pourra s'exercer ? Ne risque-t-elle pas, une fois l'ennemi vaincu, de se retourner contre soi et d'ainsi confirmer l'adage que la Révolution dévore ses propres enfants ?

Pour Hannah Arendt, le fondateur, empêtré dans les problèmes que pose la recherche d'un absolu pour ancrer sa fondation, et qui croit finalement détenir une solution *théorique*, ressemble en quelque sorte à un parachutiste qui, à mi-chemin entre ciel et terre et s'apercevant que son parachute ne s'ouvre pas, esquisse un soupir de

* L'auteur remercie Sébastien Socqué, Augustin Simard et Sophie Bourgault de leur lecture attentive et de leurs suggestions.

¹ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 13.

soulagement en retrouvant, dans la poche de son pantalon, un manuel de parachutisme...

Que ce problème paraisse insoluble en théorie, il n'en demeure pas moins que dans la pratique, nous nous mouvons dans des espaces politiques qui ont, à un moment ou à un autre, été institués. C'est là, d'une certaine façon, et entendu en son sens le plus large, le postulat phénoménal de la réflexion d'Hannah Arendt sur la fondation. Subrepticement, cette constatation en appelle une autre : certains régimes politiques ont su résister, non sans problèmes il est vrai, aux défis de la modernité, alors que d'autres n'ont pas su empêcher la naissance, et la montée en puissance en leur sein, de mouvements totalitaires, ces « tempêtes de sable dévastatrices » de la modernité. Si H. Arendt a porté son attention sur le totalitarisme, et si son œuvre se déploie souvent comme une critique acerbe de la modernité qui en a vu l'émergence, l'autre pan de sa quête intellectuelle a tenté de dégager, au sein même de cette modernité, les ressources dont dispose toujours l'humanité pour fonder des espaces où puisse poindre, et possiblement durer, la liberté. Son livre *Essai sur la Révolution*² s'inscrit dans cette seconde démarche. C'est à la compréhension des intentions de ce livre par rapport à l'œuvre de H. Arendt que cet article est consacré.

À première vue, H. Arendt semble se livrer dans l'*Essai* à une défense tous azimuts, voire de mauvaise foi, de la société américaine et de sa Révolution fondatrice. Pratiquement tous les commentateurs de l'œuvre de son œuvre ont souligné les libertés interprétatives qu'elle se permet dans *Essai sur la Révolution*. André Engrén se demande « si la diversité des faits n'est pas pliée à la raideur des principes et la réalité abandonnée à une *séduction mythique*³ ». Il relève comme exemple l'affirmation proprement aberrante de H. Arendt selon laquelle la doctrine protestante de la prédestination individuelle (et son corollaire : que le peuple américain était un peuple élu), n'eut « *absolument aucune* influence sur ce que firent ou pensèrent les hommes de la Révolution⁴ ». De son côté, Eric Hobsbawm a noté que l'auteure d'*Essai sur la Révolution* néglige totalement les Révolutions contemporaines, oblitérant les

² H. Arendt, *Essai sur la révolution* (1967), Paris, Gallimard, 1985, est la traduction française de *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1990, paru initialement chez Viking Press en 1963. La traduction française, qui ne respecte pas le sens de la terminologie arendtienne, introduit malheureusement plusieurs contresens. Par exemple, l'usage indifférencié de « pouvoir » et d'« autorité » (deux concepts pourtant centraux qui ont un sens très clairement distinct dans l'œuvre de H. Arendt) rend inintelligible la lecture de certains passages. Comme cette traduction est inutilisable, nous nous référerons dans le présent article à la version en langue anglaise de 1990.

³ A. Engrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 46.

⁴ A. Engrén, « Révolution et fondation », *Esprit*, juin 1980, p. 56. Cf. E. S. Morgan, « The Puritan Ethic and The American Revolution », dans P. C. Hoffer (éd.), *A Nation in the Womb of Time*, New York, Garland, 1988, p. 174-214.

Révolutions chinoise et cubaine, les reléguant implicitement au rang de répétitions malheureuses de la Révolution française, ce qui ne va évidemment pas de soi.⁵ Il a également démontré que toutes les formes de conseils auxquels renvoie H. Arendt (*Townships, salons, Soviets, Räte*, etc.) tentaient de pallier, la plupart du temps, des problèmes d'ordre économique, alors qu'elle affirme que « the councils have always been primarily political, with social and economic claims playing a very minor role ».⁶ De même, Robert Nisbet soutient que H. Arendt exagère l'absence de la « question sociale » en Amérique pré-révolutionnaire, et minimise volontairement⁷ l'influence de la Révolution américaine sur le cours des événements européens.⁸ Bref, comme l'écrit James Miller, l'interprétation arendtienne des Révolutions « sound like so much wishful thinking ».⁹

Il n'est pas nécessaire d'établir la liste des omissions factuelles, des affirmations péremptoires, et même des contradictions que recèle *Essai sur la Révolution*. Dans le cas d'un penseur de « second rang »¹⁰, pour reprendre l'expression de H. Arendt elle-même, elles peuvent possiblement être attribuées à un manque de talents, d'érudition, de rigueur ou de connaissances. Dans le cas qui nous préoccupe, cette assertion tient difficilement la route. H. Arendt, un des esprits les plus brillants du siècle dernier, ne pouvait ignorer les critiques que l'apparent manque de rigueur de son analyse allait susciter. Il faut supposer, et c'est la thèse qui sera défendue ici, que les libertés interprétatives de H. Arendt dans *Essai sur la révolution* sont non seulement voulues, mais surtout qu'elles disent aussi quelque chose de la manière dont elle comprend l'action qui consiste à fonder un nouveau corps politique.

⁵ E. J. Hobsbawm, Sans titre, *History and Theory*, vol. 4, n° 2, 1965, p. 252-258.

⁶ H. Arendt, *On Revolution*, p. 274 (nous soulignons).

⁷ En effet, H. Arendt ne pouvait pas être sans connaître l'influence de la Révolution américaine sur le cours des événements européens (et pas seulement pour ce qui est de la question de l'abondance des ressources, comme elle le suggère). Elle a assisté en 1959 au séminaire de Robert R. Palmer « The United States and the Revolutionary Spirit ». Ce séminaire, qui, aux dires mêmes de H. Arendt, a été la source d'inspiration première d'*Essai sur la Révolution*, insiste sur la résonance mondiale de la Révolution américaine. La seconde moitié du livre de Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution* (1959), que cite abondamment H. Arendt, porte directement sur l'influence de la Révolution américaine sur les Européens. Il faut donc conclure que H. Arendt a choisi de négliger ce fait.

⁸ R. Nisbet, « Hannah Arendt and the American Revolution », *Social Research*, vol. 44, n° 1, 1977, p. 64-79.

⁹ J. Miller, « The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World », dans M. A. Hill (éd.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St-Martin's Press, 1979, p. 181.

¹⁰ Traitant des contradictions dans l'œuvre de Marx, H. Arendt écrit : « Des contradictions aussi fondamentales et flagrantes se rencontrent rarement chez des écrivains de second plan où elles peuvent être négligées. Dans l'œuvre des grands auteurs elles conduisent au centre même de celle-ci et constituent l'indice le plus secourable pour une véritable compréhension de leur problématique et de leurs vues nouvelles. » (H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 37.)

Il est vrai que H. Arendt est une néophyte de l'histoire américaine, ce qui explique probablement certaines omissions et erreurs. Mais ses textes ont été révisés, et on sait, grâce à ses correspondances, qu'elle a préféré retirer certains exemples historiques qui ne cadraient pas avec le récit qu'elle tentait de tisser plutôt que d'apporter les rectifications suggérées par les réviseurs.¹¹ Il est également vrai que H. Arendt a avoué à Gertrud Jaspers ne jamais s'être vraiment sentie sûre d'elle-même lors de la rédaction de ce livre, particulièrement pour ce qui est de son analyse de la Révolution américaine qu'elle sait être peu orthodoxe.¹²

Pourtant, Karl Jaspers, auquel (et à l'épouse duquel) est dédié *Essai sur la Révolution*, et Heinrich Blücher¹³ « comprenaient que l'*Essai sur la révolution* était un avertissement, un *conte moral*, une tentative pour sauvegarder le domaine politique et le système des conseils, ces trésors perdus de la révolution¹⁴. » Jaspers fera part de la qualité de tragédie du livre de H. Arendt dans une lettre qu'il lui adresse le 16 avril 1963. Elle lui répondra que « chaque mot que tu écris touche au cœur de ce que je voulais dire. Une tragédie qui nous réchauffe et réjouit le cœur parce que tant de choses simples et grandes sont en jeu¹⁵. »

Il faut donc supposer, et ce sera le postulat de notre compréhension de l'*Essai*, que H. Arendt, qui se disait elle-même « conteuse d'histoires¹⁶ », a choisi délibérément de penser le moment de fondation sous la forme d'un récit.¹⁷ Le cœur de la question sera

¹¹ Cf. H. Arendt & M. McCarthy, *Correspondance, 1949-1975*, Paris, Stock, 1996, Lettre du 11 janvier 1962, Mary McCarthy à Hannah Arendt, p. 189. M. McCarthy, qui trouvait par ailleurs l'*Essai* « merveilleux », suggère à H. Arendt que sa lecture de la révolte des Ciompi à Florence (1378-1382) néglige complètement l'aspect politique et insiste trop sur l'aspect économique. M. McCarthy écrit : « il y eut plus qu'une exigence de pain ; ils voulaient, et l'obtinrent pour un temps, une réforme politique de la République. » Comme H. Arendt ne traite pas du tout de cette révolte dans la version définitive de l'*Essai sur la Révolution*, il nous faut donc conclure qu'elle a choisi d'éliminer cet exemple du livre car il ne cadrait pas avec son récit.

¹² H. Arendt & Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, Paris, Payot, 1995, p. 669.

¹³ Le second mari d H. Arendt.

¹⁴ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 528.

¹⁵ H. Arendt & Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, lettre 329, p. 676.

¹⁶ S. Benhabib, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative », *Social Research*, vol. 57, n° 1, 1990, p. 167-196. « In reflecting about what she was doing, storytelling is one of the most frequent answers Arendt gives. » (p. 183)

¹⁷ Par opposition à une position historiographique positiviste qui aurait comme visée l'exposition chronologique, factuelle, descriptive et causale du passé. Pour H. Arendt, l'historien positiviste croit à la possibilité (sinon entretient consciemment l'illusion) de l'objectivité historique. Au contraire, le récit implique que le narrateur choisit consciemment ce qui est signifiant dans l'histoire et reconstruit son objet en fonction de ces choix. Il faut alors présumer que ses libertés interprétatives sont volontaires et dûment motivées : « À la différence de la connaissance scientifique et de l'information exacte, la compréhension est un processus complexe qui n'aboutit jamais à des résultats univoques. C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et des ajustements continuels, de

résolu, nous semble-t-il, quand nous pourrions expliquer pourquoi le recours au récit, dans le cadre d'un exercice de réflexion sur la fondation, est nécessaire *politiquement*. Ainsi, ce n'est pas à la question *est-ce que ?*, mais à la question *pourquoi est-ce qu'Essai sur la Révolution* se déploie, ne serait-ce que partiellement, comme une « légende d'un trésor sans âge », que nous tenterons de répondre dans le texte qu'on va lire ?

Le rôle politique du récit

Dans l'ensemble de son œuvre, en particulier dans *Condition de l'homme moderne*, *La crise de la culture* et au sein même d'*Essai sur la Révolution*, H. Arendt traite si fréquemment du rôle politique du récit, qu'il est pour le moins surprenant que ce thème ne soit pratiquement pas entrevu par les premiers commentateurs de l'*Essai*. Dans leurs critiques sur les libertés interprétatives arendtiennes, ces derniers ont surtout insisté sur les erreurs factuelles que commet H. Arendt, sans toutefois se demander pourquoi elle le fait.

Depuis plus ou moins une vingtaine d'années, les interprètes de l'œuvre de H. Arendt s'intéressent un peu plus à la problématique du récit et de ses libertés interprétatives.¹⁸ Nous devons à un tout petit article d'Elisabeth Young-Bruehl d'avoir souligné l'intérêt que portait H. Arendt aux « *stories* ». ¹⁹ Trop bref du point de vue de l'analyse, l'article n'avait que l'ambition, presque anecdotique, de dévoiler l'affection de H. Arendt pour les récits (qu'elle se plaisait à raconter dans sa vie privée). E. Young-Bruehl notait cependant, au passage, que l'intérêt arendtien pour les récits était également une méthode : « when the past is not transmitted as tradition, it can be freely appropriated; and when such appropriation presents itself historically, *it becomes the occasion for dialogue*²⁰. »

composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle, et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde. » (H. Arendt, « Compréhension et politique », dans *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 2000, p. 195.)

¹⁸ Cf. J. M. King, « Hannah Arendt's Mythology: The Political Nature of History and Its Tales of Antiheroes », *The European Legacy*, vol. 16, n° 1, 2011, p. 27–38 ; G. Macphee, « Escape from Responsibility: Ideology and Storytelling in Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and Ishiguro's *The Remains of the Day* », *College Literature*, vol. 38, n° 1, 2011, p. 176-201 ; J. Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 2001 ; L. Disch, « More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt », *Political Theory*, vol. 21, n° 4, 1993, p. 665-694.

¹⁹ E. Young-Bruehl, « Hannah Arendt's Storytelling », *Social Research*, printemps 1977, p. 183-190.

²⁰ *Ibid.*, p. 183 (nous soulignons).

À sa suite, Seyla Benhabib a insisté sur l'importance du récit comme réponse méthodologique à la nouveauté du phénomène totalitaire dans l'œuvre de H. Arendt.²¹ La démonstration²² de S. Benhabib est à la fois pénétrante et convaincante, du moins pour ce qui est des *Origines du totalitarisme*. En effet, elle met en évidence que l'écriture de l'histoire du totalitarisme posait à H. Arendt un problème particulier : « my first problem was how to write about something – totalitarianism – which I did not want to conserve but on the contrary felt engaged to destroy²³. » Comme le note S. Benhabib, H. Arendt est confrontée à la nouveauté absolue de son sujet, ce qui pose un problème fondamental pour la théorie politique. En effet, comment étudier le totalitarisme *en tant que* phénomène politique, si l'on veut montrer, comme elle le souhaite, que la nouveauté du phénomène totalitaire est précisément de marquer *la fin* du politique ? H. Arendt ne pouvait pas se limiter à la simple description chronologique des événements, ou à la recherche de causes directes, nécessairement inexistantes :

under these conditions, one required a story that would once again reorient the mind in its aimless wanderings. For only such a reorientation could reclaim the past so as to build the future. The theorist of totalitarianism *as the narrator of the story was engaged in a moral and political task*²⁴.

Dans la perspective arendtienne, le récit serait nécessaire pour s'extraire de cette aporie. Mais, comme le reconnaît S. Benhabib sans préciser davantage, *Eichmann à Jérusalem* et *Essai sur la Révolution* sont construits de la même manière.²⁵ La vérité de cette assertion, incontestable par ailleurs, ne remet-elle pas en cause l'hypothèse même de S. Benhabib ? En effet, pourquoi *Essai sur la Révolution* a-t-il besoin de se déployer comme un récit, si son sujet est justement, et exclusivement, la constitution de l'espace politique ? En d'autres termes, le problème méthodologique auquel est confrontée H. Arendt dans le cas des *Origines* (un livre qui traite de la destruction du politique) se pose-t-il également dans le cas d'*Essai sur la Révolution* (un livre qui traite de la naissance du politique) ? L'explication du recours arendtien au récit comme réponse à un problème d'ordre méthodologique ne nous semble pas satisfaisante dans le cas d'*Essai sur la Révolution*.

²¹ S. Benhabib, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative », p. 167-196.

²² Cette démonstration se base presque exclusivement sur un tout petit texte que H. Arendt a écrit en réponse à la critique des *Origines* par E. Voegelin. Voir E. Voegelin, « The Origins of totalitarianism », *Review of Politics*, vol. 15, n° 1, 1953, p. 76-85 ; H. Arendt, « A Reply », *Review of Politics*, vol. 15, n° 1, 1953, p. 76-85.

²³ *Ibid.*, p. 77.

²⁴ S. Benhabib, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative », p. 180 (nous soulignons).

²⁵ *Ibid.*, p. 182.

De son côté, Annabel Herzog a montré l'influence décisive de Walter Benjamin sur la conception arendtienne de l'histoire. Selon A. Herzog, Benjamin rejetait à la fois la notion de progrès et les philosophies de l'histoire, parce qu'il refusait la prémisse que le temps se déploie comme un continuum unidirectionnel et homogène.²⁶ Il concevait plutôt l'histoire comme une succession d'évènements catastrophiques, sans liens entre eux. Toujours suivant A. Herzog, pour Benjamin, l'historiciste se range toujours du côté de ceux qui ont réussi à éviter les catastrophes, c'est-à-dire, du côté des vainqueurs. Celui-ci, qui rêvait d'écrire une œuvre exclusivement constituée de citations, pensait qu'il incombait à l'historien d'écrire l'histoire à partir du point de vue de ses sujets oubliés, et d'ainsi révéler leur absence et leur invisibilité.²⁷ C'est cette prise en charge du point de vue de l'acteur qui est le propre des récits arendtiens. Il est vrai que H. Arendt constate, suite à la fin de la tradition platonicienne, le caractère fragmenté du passé, et qu'elle croit, de plus, que sa fin permettait la relecture de ses auteurs « avec un regard neuf²⁸ ». Selon A. Herzog, les libertés interprétatives de H. Arendt s'expliquent par la méthode arendtienne, empruntée à Benjamin, consistant à s'approprier des éléments signifiants du passé, tout en négligeant les éléments qui ne pourront pas servir à une reconstruction du sens qu'avait l'évènement pour les acteurs eux-mêmes, c'est-à-dire pour les négligés de l'histoire.

Mais A. Herzog traite, à tort selon nous, du « fil rompu de la tradition » comme si H. Arendt n'avait parlé que *d'une* seule tradition. Elle écrit en effet que H. Arendt ne ressent aucune nostalgie pour le passé, que la tradition a été définitivement perdue, et elle ajoute que « [Arendt] knows that the past is one single catastrophe, and that there is nothing to go back to²⁹. » Cette confusion provient probablement de l'ambiguïté avec laquelle H. Arendt traite elle-même du concept de tradition, elle qui écrit la plupart du temps « la » tradition au singulier sans lui adjoindre un adjectif qualificatif.³⁰ Ainsi, lorsqu'elle traite de « la » tradition, elle a clairement en tête la tradition platonicienne, qui s'est éteinte et qui, en politique, aurait introduit selon elle la fatale distinction entre gouvernants et gouvernés. C'est uniquement lorsqu'elle traite de « cette » tradition qu'elle avance que le fil est rompu³¹, qu'elle « a un commencement bien déterminé

²⁶ A. Herzog, « Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n° 5, 2000, p. 5. Cf. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », (1940), dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 427-443. Pour une autre lecture de l'influence de Benjamin sur la pensée arendtienne, M. Vatter, « Natality And Biopolitics In Hannah Arendt », *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, n° 2, 2006, p. 137-159.

²⁷ A. Herzog, « Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling », p. 3.

²⁸ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 262.

²⁹ A. Herzog, « Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling », p. 6.

³⁰ En version originale, H. Arendt écrit souvent « the tradition » sans « s », ou encore « our tradition » au singulier.

³¹ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 262.

dans les doctrines de Platon³² », que son retour n'est pas possible, et qu'en ce sens, notre « héritage n'est précédé d'aucun testament³³ ». Mais, ce que l'on oublie parfois, c'est que H. Arendt dit également qu'« il existe cependant *une autre* tradition et une autre terminologie non moins ancienne et vénérable³⁴. » Ainsi, bien que H. Arendt traite la plupart du temps de « la » tradition dans un sens très circonscrit, il ne faut pas oublier que son œuvre, et en premier lieu *Essai sur la Révolution*, consiste également, et souvent explicitement, à renouer avec cette « autre » tradition. Il nous semble donc inexact d'affirmer que c'est parce que l'humanité se meut en l'absence de toute tradition que H. Arendt se permet de fouiller le passé à la recherche de « perles oubliées », de « trésors perdus » et qu'ainsi elle peut se permettre de négliger certains faits historiques. Car, pour ce qui est de sa réflexion sur les moments révolutionnaires, H. Arendt s'oppose explicitement à deux autres traditions révolutionnaires, soit la tradition libérale démocratique américaine, et surtout « the tradition of the French Revolution – and that is the only revolutionary tradition of any consequence³⁵ ». Dans son questionnement sur les Révolutions, elle cherche plutôt à faire ressortir ce qui a été perdu *en tant que* tradition, et que l'on pourrait opposer à la tradition révolutionnaire dominante, ce qui équivaut à la tâche que Benjamin confie à l'historien : « brosser l'histoire à rebrousse-poil³⁶ ».

Évidemment, cela ne nous indique toujours pas pourquoi H. Arendt a recours au récit pour raviver ce qu'elle nomme la tradition révolutionnaire américaine.

Le politique comme liberté

Afin de comprendre pourquoi le recours au récit est nécessaire politiquement dans le cadre d'un exercice de réflexion sur la fondation, nous devons tout d'abord retourner au cœur de l'argumentation de H. Arendt sur le moment de fondation comme moment de liberté. Au centre de la conception arendtienne du politique se retrouve la faculté humaine de faire, et de tenir des promesses. Contre l'imprévisibilité de l'avenir, les individus, comme les pèlerins sur le Mayflower, s'engagent à respecter mutuellement

³² *Ibid.*, p. 28.

³³ Cette citation de René Char est un véritable *leitmotiv* arendtien et est probablement la plus grande source de confusion chez ses commentateurs. On retrouve cette citation (liste non exhaustive) dans H. Arendt, *La vie de l'esprit 1 : la pensée*, Paris, PUF, 1993, p. 27 ; *On Revolution*, p. 214 ; *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 11 ; Entrevue avec Roger Errera, TF1, 1975, disponible en archive à la BNF.

³⁴ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 140 (nous soulignons).

³⁵ H. Arendt, *On Revolution*, p. 221.

³⁶ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », p. 433.

un contrat élaboré en commun. Le moment de mise en commun, le moment de la délibération qui précède la promesse, correspond chez H. Arendt au moment de quintessence de la liberté. Le moment de liberté, qui est, selon elle, proprement « miraculeux », est indissociable de l'espace public.³⁷ Être libre, c'est apparaître devant ses semblables, c'est voir et être vu en action et en paroles³⁸, ce qui ne peut se faire qu'entre égaux. En ce sens, la liberté ne peut être que politique, et le politique ne peut qu'être espace de liberté.³⁹ C'est pourquoi la liberté politique « means the right to be a participator in government, or it means nothing⁴⁰ ». La forme historique de la *polis* correspond à l'espace de liberté par excellence pour H. Arendt.⁴¹ La liberté :

n'est rien de plus qu'un attribut pour une forme déterminée de l'organisation des hommes entre eux. Son origine *ne réside jamais dans l'intériorité de l'homme*, qu'il s'agisse de sa volonté, de sa pensée ou de ses sentiments, mais dans l'espace intermédiaire qui ne naît *que là où plusieurs personnes se retrouvent ensemble et qui ne peut durer qu'aussi longtemps qu'elles restent ensemble*.⁴²

Évidemment, l'espace d'apparence où se déploie la liberté n'est ni garanti par une autorité extramondaine ni par un recours à un quelconque absolu. Dans cette définition, la liberté est indissociable du moment politique, et seule la promesse « lie les hommes entre eux ».

Mais H. Arendt donne également une autre définition de la liberté. Dans cette seconde version, la liberté est définie comme une potentialité de l'être humain. Elle est la capacité de commencer quelque chose de nouveau. Suivant en cela Saint Augustin, H. Arendt soutient que la liberté de l'être humain est une capacité proprement ontologique : « l'homme est libre, *parce qu'il est un nouveau commencement*⁴³ ». La liberté est la capacité humaine d'interrompre les processus causaux qui gouvernent la vie, du moment que s'efface le principe qui préside à chaque nouveau commencement. « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, *dans lequel s'enracine*

³⁷ H. Arendt, *La crise de la culture*, p. 189.

³⁸ H. Arendt, *On Revolution*, p. 237.

³⁹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 92.

⁴⁰ H. Arendt, *On Revolution*, p. 218.

⁴¹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 75. Cf. *On Revolution*, p. 31; H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 258.

⁴² H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 146.

⁴³ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 217 (nous soulignons).

*ontologiquement la faculté d'agir*⁴⁴. » La liberté est ici synonyme de spontanéité⁴⁵. Cette « liberté consiste en ce que nous appelons la spontanéité, soit, d'après Kant, le fait que chaque homme est capable de débiter lui-même une série. [...] la liberté d'action signifie la même chose que poser-un-commencement-et-débiter-quelque-chose⁴⁶. » Selon cette seconde définition, la liberté est un « pouvoir-commencer⁴⁷ ».

Les deux conceptions de la liberté ne sont pas incompatibles. La liberté n'existe que lorsque les hommes sont ensemble, lorsqu'ils forment des communautés politiques où se libère la parole leur permettant d'entreprendre en commun quelque chose de nouveau. Mais une fois que se séparent les hommes, une fois que le moment d'action, de liberté initiale, est terminé, alors la liberté demeure sous sa forme potentielle, forme qui restera à actualiser à nouveau dans le futur. H. Arendt reconnaît que cette seconde forme, « la liberté de la spontanéité est encore pour ainsi dire *prépolitique*, quand bien même sans elle toute liberté politique perdrait-elle son sens le meilleur et le plus profond⁴⁸. » La véritable liberté est donc indissociable du moment de fondation de l'espace public, et disparaît dès la fin de ce moment initial. Le concept de pouvoir est défini par H. Arendt exactement de la même façon. Il émerge quand les hommes se rassemblent, et retrouve son caractère de potentialité quand les hommes se séparent. En ce sens, liberté et pouvoir sont pratiquement synonymes.⁴⁹ Ce qui donne une fragile permanence à ce moment fugace de liberté, c'est la mémoire de l'évènement.

La fondation engendre-t-elle sa propre mémoire ?

Comme « les périodes de liberté ont toujours été relativement courtes dans l'histoire du genre humain⁵⁰ », que « le politique a si rarement existé et en si peu d'endroits⁵¹ », on peut penser que le rôle politique de l'intellectuel, et le rôle de l'œuvre de H. Arendt

⁴⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 314 (nous soulignons). Cf. H. Arendt, *On Revolution*, p. 211; *La crise de la culture*, p. 83, 238 ; 1999, p. 79, 182 ; *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 71, 89 ; *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 43, 155, 233, 250.

⁴⁵ Le drame, et l'horrible nouveauté, du totalitarisme est de détruire à la fois ce potentiel (chez ses victimes – et ses adhérents) et également le monde commun qui permettrait de l'actualiser. Cf. H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 215.

⁴⁶ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 88.

⁴⁷ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 89.

⁴⁸ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 90 (nous soulignons). Cf. *Du mensonge à la violence*, p. 182-183.

⁴⁹ H. Arendt, *La vie de l'esprit 2 : le vouloir*, Paris, PUF, 1993, p. 229.

⁵⁰ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 219.

⁵¹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 79.

elle-même, est de rappeler les moments d'action afin de catalyser le processus d'actualisation de la liberté. Puisque la liberté est évanescence, que le moment d'action est fugitif et ne produit pas sa propre mémoire, et que « sans la mémoire [...] les activités vivantes d'action, de paroles et de pensées perdraient leur réalité à chaque pose et disparaîtraient comme si elles n'avaient jamais été⁵² », « les hommes de parole et d'action ont besoin aussi de l'*homo faber* en sa capacité la plus élevée : ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe [...] car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne *survivrait pas un instant*⁵³. »

Mais cette conclusion est hâtive. Car H. Arendt, presque *a contrario*, explique ailleurs dans *Condition de l'homme moderne* que l'on retrouve dans les propos de Périclès (tels que rapportés par Thucydide) : « cette suprême confiance que les hommes peuvent jouer un rôle et sauver leur grandeur en même temps et pour ainsi dire du seul et même geste, et que *l'action en soi* suffira à engendrer la *dynamis sans avoir besoin, pour rester dans le réel, de la réification transformatrice de l'homo faber* »⁵⁴. La *polis*,

si nous en croyons les célèbres paroles de Périclès dans l'Oraison funèbre – garantit que ceux qui contraindrent tout pays et toute mer à servir de théâtre à leur audace ne seront pas sans témoin et n'auront besoin pour leur gloire ni d'Homère ni de quelque autre expert en mots ; sans aide, ceux qui agissent pourront fonder ensemble le souvenir immortel de leurs actes bons ou mauvais, inspirer l'admiration de leur siècle et des siècles futurs⁵⁵.

Et donc,

À la base de la conception ancienne de la politique il y a la conviction que l'homme en tant qu'homme, que chaque individu en son unicité, paraît et s'affirme dans la parole et l'action, et que ces activités, malgré leur futilité matérielle, ont une qualité de durée qui leur est propre parce qu'*elles créent leur propre mémoire*⁵⁶.

On retrouve la même contradiction apparente dans *Qu'est-ce que la politique ?* H. Arendt y explique que la *polis* est nécessaire pour que les hommes puissent se retrouver « entre égaux et que chacun [puisse] mutuellement accorder aux autres l'attention, l'écoute et l'admiration pour les hauts faits dont *l'historien et le poète*

⁵² H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 141.

⁵³ *Ibid.*, p. 230 (nous soulignons). Cf. *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 84.

⁵⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, p. 265 (nous soulignons).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 269.

*pourront ensuite leur garantir la gloire posthume*⁵⁷. » Mais une trentaine de lignes plus loin, elle affirme, digressant encore une fois sur l'Oraison funèbre : « la polis devait être fondée pour assurer un séjour aux grandes actions et aux grandes paroles humaines, elle était *plus fiable que la mémoire durable qu'en conserve le poète dans la poésie*⁵⁸. » On semble nager ici en pleine antinomie. D'une part, l'action, c'est-à-dire le moment de liberté, est fugace ; elle nécessite la présence de l'*homo faber* qui la réifie dans une œuvre qui portera sinon l'esprit, du moins la lettre⁵⁹ de sa grandeur, de son caractère miraculeux. De l'autre, l'action engendre sa propre mémoire, elle contient le principe de sa propre durée.

Le problème de la fondation dans l'œuvre de H. Arendt tient en partie à cette difficulté. Comment l'action peut-elle générer sa propre mémoire, son propre récit, c'est-à-dire, en termes clairs, fonder un espace politique où se déploie la mémoire de l'évènement, si le moment fondateur n'est « pas de ce monde », s'il est « miraculeux » ? La résolution de cette antinomie se retrouve en partie dans l'acte même que H. Arendt juge « miraculeux », c'est-à-dire *la promesse*. Car le moment initial d'action, par lequel les individus s'apparaissent mutuellement dans leur pluralité, même s'il se produit « hors de ce monde », engage également le temps humain, au sens où, par définition, le respect de la promesse ne peut jamais s'accomplir que dans l'avenir. Ainsi, dans certains passages de *Condition de l'homme moderne*, H. Arendt semble-t-elle soutenir que le politique peut être entièrement fondé sur la capacité humaine de faire des promesses :

La fonction de la promesse est de dominer cette double obscurité⁶⁰ des affaires humaines et comme telle elle s'oppose à une sécurité qui repose sur la domination de soi et le gouvernement d'autrui ; elle correspond exactement à l'existence d'une liberté donnée dans la condition de non-souveraineté. Le danger et l'avantage des systèmes politiques qui s'appuient sur les contrats et les traités, à la différence de ceux qui comptent sur la domination et la souveraineté, *sont de laisser telles quelles l'imprévisibilité des affaires humaines* et la faiblesse des hommes pour en faire simplement l'espace, le milieu, dans lequel on ménagera certains îlots de prévisibilité et dans lequel on plantera certains jalons de sûreté⁶¹.

Ce que laisse intacte la promesse comme fondement du politique, c'est... l'imprévisibilité de l'avenir. Cette affirmation semble certes paradoxale, mais elle en dit

⁵⁷ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 84.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 85 et 149.

⁵⁹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 141.

⁶⁰ C'est-à-dire l'imprévisibilité de l'avenir et la faiblesse des hommes.

⁶¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997 p. 311.

beaucoup sur le contenu de la promesse à laquelle adhèrent les contractants lors d'un moment d'action dans la perspective arendtienne. Le moment d'action, comme moment de liberté permettant de fonder quelque chose de nouveau, ne peut pas empêcher la possibilité de nouveaux commencements.⁶² Alors que la promesse comme fondement du politique doit dissiper l'imprévisibilité de l'avenir, elle doit, par le même mouvement, protéger cette imprévisibilité, en quelque sorte, la garantir. L'espace politique fondé ne doit jamais éliminer la possibilité de nouveaux commencements, bref, éliminer la spontanéité humaine, comme ce fut le cas dans les régimes totalitaires. En d'autres termes, la première forme de liberté trouve sa limite là où commence la seconde. C'est pourquoi les promesses ne sont jamais plus que des « îlots de certitude dans un océan d'incertitude⁶³ ». Comme le dit avec une grande acuité Alan Keenan :

It is important to note [...] that to lay down the law of freedom – and remain consistent with Arendt's theory of political action as anti-instrumental, without end other than its own perpetuation – *the promise can only be the promise of the political itself*. What the promise promises is the establishment and continuation of a realm of politics: both the space of appearance (of freedom) and the power generated by common action. For that to be the case, *the promise in fact only promises itself*⁶⁴.

La promesse n'a d'autre contenu positif que de se promettre elle-même. H. Arendt a entrevu la fragilité d'une telle fondation dans *Essai sur la Révolution*. Toujours suivant A. Keenan, « in *On Revolution* [...] Arendt herself accepts that the foundation of political freedom requires something more than promises⁶⁵ ». Ce quelque chose de plus, c'est l'autorité du moment fondateur, autorité qui tire sa force du caractère miraculeux de l'évènement lui-même, du moment de liberté initiale. Pour H. Arendt, la Révolution américaine a partiellement réussi à inscrire le moment de liberté initiale, celui qui se situe « hors de ce monde », dans des institutions séculaires et tangibles. D'une part, la Révolution américaine a réussi à institutionnaliser le pouvoir de la mise en commun dans l'institution sénatoriale. Le Sénat, selon sa lecture, doit constamment rappeler le pouvoir du peuple, en filtrant la multitude d'opinions pour former une opinion éclairée.⁶⁶

⁶² Dans sa réflexion sur l'éducation, développant un paradoxe analogue, H. Arendt soutient que « c'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice » (*La crise de la culture*, p. 247).

⁶³ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 311. Cf. *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 275 : « islands in the sea or [...] oasis in the desert ».

⁶⁴ A. Keenan, « Promises, Promises: The abyss of Freedom and the Lost of the Political in the Work of Hannah Arendt », *Political Theory*, vol. 22, n° 2, 1994, p. 308.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 309.

⁶⁶ H. Arendt, *On Revolution*, p. 226-228.

D'autre part, la Révolution a même réussi l'institutionnalisation de l'autorité du moment fondateur par la création de la Cour suprême, qui, par le renvoi constant à la Constitution, rappelle le moment initial.⁶⁷ Mais ce que la Révolution américaine n'a pas réussi à institutionnaliser, c'est le bonheur de la participation à l'espace public pour tous les citoyens. Ainsi, la sphère politique a-t-elle été atrophiée, et les seuls individus qui peuvent dorénavant jouir du bonheur public, ce plaisir d'apparaître face à ses semblables, sont les représentants du peuple.⁶⁸ Car, en dernière analyse, toujours suivant H. Arendt, ce que les révolutionnaires américains n'ont pas réussi à préserver, ou n'ont pas voulu préserver – à tort – pensant ainsi assurer une pérennité à leur propre moment de fondation, c'est l'esprit révolutionnaire lui-même.⁶⁹

En d'autres termes, le moment fondateur fécond (et H. Arendt n'en connaît que deux exemples historiques, la Révolution américaine, et le moment de fondation de la Rome antique) se prolonge dans des institutions (qui sont, nous l'avons vu, le gage du succès dans le cas d'une Révolution). Contrairement à ce que soutient tout d'abord H. Arendt, ce n'est donc pas la promesse elle-même qui garantit la pérennité du moment fondateur, mais l'autorité que ce moment initial acquiert du fait qu'il rompt les chaînes causales de l'histoire humaine, qu'il se situe « hors du temps », et qu'il est le début d'une histoire nouvelle. En ce sens, il faut conclure qu'il y a chez H. Arendt une dualité métaphorique du temps humain. Il y a d'une part l'instant de fondation, seul véritable moment où est actualisée, dans sa forme la plus pure et idéal-typique, la liberté de l'être humain. Il y a, de l'autre, le temps quotidien. L'évènement initial n'y demeure plus alors que sous deux formes, celle des institutions qu'il a réussi à générer et dont la qualité doit être jugée à leur capacité de permettre la réactualisation de la liberté (ou, selon le terme de H. Arendt, de garantir l'imprévisibilité de l'avenir) ; celle du ou des récits que l'on élabore à son sujet. Dans ce second « temps », l'évènement initial ne contient pas sa propre mémoire, seul le récit en est porteur.

Le moment fondateur n'acquiert ainsi un sens que lorsqu'il est terminé. Si l'espace de liberté qui est institué par le moment de fondation « engendre sa propre mémoire », il n'offre jamais par lui-même le sens de cette mémoire. Car, dans l'esprit de H. Arendt, ce que l'unicité extraordinaire d'un événement (son miracle) garantit par soi-même dans le temps, ce n'est pas le sens de ce qui s'est passé, que seul le récit peut donner, mais le fait qu'il sera constamment rappelé parce qu'il sera toujours reconnu comme la source de ce nouveau temps historique. Politiquement, tout dépend alors de la qualité

⁶⁷ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁸ « [T]he Constitution itself provided a public space only for the representatives of the people, and not for the people themselves. » (H. Arendt, *On Revolution*, p. 238.)

⁶⁹ *Ibid.*, p. 232.

des récits que l'on entretient à propos du moment de fondation. Ce qui nous amène au vif de notre propos.

L'oubli américain de l'esprit révolutionnaire

Ayant établi que le récit n'a de sens que lorsque l'espace politique est institué, c'est-à-dire lorsque le moment de fondation est terminé, on peut maintenant revenir à notre question initiale : pourquoi H. Arendt écrit-elle *Essai sur la Révolution* sous la forme d'un récit ? La réponse se trouve certainement dans la forme du récit qu'elle propose.

On l'a vu, plusieurs commentateurs ont noté que H. Arendt succombe aux mythes les plus triviaux de la Révolution américaine. Selon nous, ce n'est pas un hasard. Elle en est parfaitement consciente.⁷⁰ Quand elle traite de l'autorité du moment fondateur aux États-Unis, elle insiste en effet sur le respect presque religieux qu'incarne la Révolution pour les Américains. Elle écrit que le succès de la Révolution américaine « was decided the very moment when the Constitution began to be worshipped, even though it had hardly begun to operate. And [...] it was in this respect that the American Revolution was most conspicuously different from all other revolutions⁷¹. » Elle croit retrouver chez les Américains un rapport au moment fondateur aussi fécond (dans son esprit) que celui de la Rome de l'antiquité.

Ce qui ne peut manquer de frapper tout observateur de la scène politique américaine (et qui a visiblement frappé H. Arendt), c'est à quel point l'autorité des Pères fondateurs, de la constitution et de son *Bill of rights*, est constamment rappelée dans les débats publics, peu importe le sujet. H. Arendt le sait parfaitement, et elle ne tarit jamais d'éloges pour ce rapport quasi-religieux au moment de fondation.⁷² Toute son analyse de l'autorité du moment fondateur tient à ce rappel constant de la Révolution dans l'espace public américain. Grande lectrice de Virgile, H. Arendt n'a pu qu'être éblouie par la découverte d'une société qui semble entretenir un rapport avec son moment fondateur aussi profond que celui des Romains (tel que le décrit Virgile dans l'Énéide). Elle ne traite pratiquement jamais de la question de l'autorité sans faire le parallèle entre ces deux rapports privilégiés au moment fondateur, ce qui devrait finir de nous convaincre de l'intérêt que suscite chez elle le caractère adulateur de ce rapport au moment fondateur chez les Étatsuniens.

⁷⁰ Le passage suivant confirme cette idée : « Comme il est l'expression de la précompréhension, le discours populaire amorce le processus de la compréhension véritable. » (H. Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 1994, p. 202.)

⁷¹ H. Arendt, *On Revolution*, p. 198.

⁷² *Ibid.* Elle est cependant consciente de l'ambiguïté de ce culte. Cf. *ibid.*, p. 204.

Mais, si H. Arendt a pu être fortement impressionnée par le rapport privilégié que les Américains entretiennent avec leur moment fondateur, elle ne pouvait accepter les leçons que les Américains retirent de leur Révolution. En clair : elle ne pouvait en accepter le récit. En effet, aux États-Unis, on invoque spontanément les idéaux révolutionnaires pour affirmer que la liberté est synonyme de « libération » de l'oppression gouvernementale, que sa seule fonction légitime, véritable mal nécessaire, est de garantir la protection de la sphère privée, bref, que l'individu doit être protégé contre la sphère publique.⁷³ En somme, si H. Arendt admire le rapport qu'entretient le peuple américain à son moment de fondation, elle pense que le sens de cet évènement lui a complètement échappé. Elle préfère ainsi la forme au fond, le rapport d'adulation lui-même plutôt que sa substance.

Et donc, même si, à la fin d'*Essai sur la Révolution*, elle insiste, si paradoxalement, sur « l'oubli » dont souffrirait la Révolution américaine, elle sait pertinemment que ce n'est pas le cas. On peut dire beaucoup de choses sur la Révolution américaine, mais certainement pas qu'elle a été oubliée par les Américains. Dans sa perspective cependant, le triomphe de l'interprétation dominante de la Révolution américaine équivaut à un tel oubli⁷⁴ :

The American failure to remember can be traced back to this fateful failure of post revolutionary thought. For it is true that all thought begins with remembrance, it is also true that no remembrance remains secure unless it is condensed and distilled into a framework of conceptual notions within which it can further exercise itself. *Experiences and even the stories which grow out of what men do and endure, of happenings and events, sink back into the futility inherent in the living word and the living deed unless they are talked about over and over again.* What saves the affairs of mortal men from their inherent futility is nothing but this incessant talk about them, which in turn remains futile unless certain concepts, certain guide posts for future remembrance, and even for sheer reference, arise out of it⁷⁵.

Par ce passage, H. Arendt révèle le sens de l'*Essai sur la Révolution*. Celle-ci introduit en effet une importante nuance, qui révèle, d'une certaine façon, le sens de son entreprise. Car, comme elle le rappelle, ce qui garantit sa pérennité à un évènement, c'est cette « discussion incessante » à son sujet. Et pourtant, elle ajoute que tout ceci

⁷³ Du côté des détracteurs, on retient généralement que les Pères fondateurs possédaient souvent des esclaves, qu'ils étaient misogynes (ils n'ont pas fait des femmes des citoyennes à part entière), qu'ils représentaient des intérêts strictement économiques, etc.

⁷⁴ H. Arendt emploie le terme *oblivion*, qui a, en anglais, une connotation de « perte définitive », que sa traduction française par « oubli » n'a pas.

⁷⁵ H. Arendt, *On Revolution*, p. 220.

reste futile, à moins que ne soient développés certains concepts, certains « panneaux signalétiques » pour l'avenir. Comme l'affirme A. Enegrén, H. Arendt reprend intégralement l'échafaudage conceptuel élaboré dans *Condition de l'homme moderne* dans *Essai sur la Révolution*⁷⁶. Il n'est donc pas permis de douter qu'elle souhaite sauver de la futilité la mémoire de la Révolution américaine en lui fournissant un cadre conceptuel permettant l'interprétation (ou la réinterprétation) de l'évènement dans un sens plus fidèle à sa conception de la liberté.

Quoi qu'il en soit, si H. Arendt procède à une telle re-narration⁷⁷ de l'évènement, c'est qu'elle souhaite d'une part préserver le rapport presque religieux à la Constitution qui a su résister, et cela est absolument fondamental, aux assauts du doute et du scepticisme de la modernité.⁷⁸ Elle participe ainsi, à son tour, à cette « incessante discussion⁷⁹ ». A. Enegrén a alors tout à fait raison de souligner qu'elle « cède [au] mythe de la Révolution américaine, dont elle accent[ue] la pureté d'intention quitte à seulement condamner la tournure concrète prise par les événements⁸⁰. » Elle reprend donc la plupart des mythes de la Révolution américaine et ne tarit pas d'éloges pour la sagesse des Pères fondateurs. D'autre part, elle réinvestit ces mythes, mais cette fois en les réinterprétant, c'est-à-dire en les reconstruisant, en reprenant presque entièrement le caractère symbolique de l'évènement, tout en lui fournissant les concepts permettant de le comprendre sous un nouveau jour. Elle commet alors toutes les erreurs historiographiques qui ont été relevées par les commentateurs de l'ouvrage.

Mais il ne faut pas s'y méprendre, cette réinterprétation du sens de l'évènement, même si elle se présente sous la forme trompeuse d'une glorification sans ambages de la Révolution américaine, se révèle en fait être une virulente critique de la société américaine des années 1960. Contre l'atomisation et la consommation effrénée de la société américaine, H. Arendt réinterprète « la poursuite du bonheur » non plus dans le sens d'une recherche du bonheur privé, mais comme le plaisir qu'éprouve l'individu dans le rapport qu'il établit avec ses semblables, c'est-à-dire dans le sens d'un bonheur public. Contre le maccarthysme et la politique étrangère américaine, elle

⁷⁶ A. Enegrén, « Révolution et fondation », p. 46 ; A. Amiel, *Politique et événement*, Paris, PUF, 1996 p. 112.

⁷⁷ A. Wellmer, « Hannah Arendt *On Revolution* », *Revue internationale de philosophie*, n° 208, 1999/2, p. 207.

⁷⁸ La Constitution américaine « has survived more than a hundred years of minute scrutiny and violent critical debunking. » (H. Arendt, *On Revolution*, p. 204.)

⁷⁹ « Si nous voulons être chez nous sur cette terre, fût-ce au prix d'un accord avec notre siècle, nous devons nous efforcer de prendre part à ce dialogue sans fin avec l'essence de ce monde. » (H. Arendt, *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 1994, p. 216.)

⁸⁰ A. Enegrén, « Révolution et fondation », p. 55.

martèle que l'Amérique est elle-même le fruit d'une Révolution.⁸¹ Contre l'individualisme, véritable symbole de l'Amérique, elle glorifie la mise en commun politique, et souligne que « l'individualisme est la première valeur à disparaître au cours d'une action révolutionnaire⁸² ». Contre la glorification de l'abondance, conçue comme fruit de la libération nationale et du déploiement subséquent de la libre entreprise⁸³, H. Arendt fait de l'abondance une caractéristique de l'Amérique *pré*-révolutionnaire. Contre la professionnalisation de la politique américaine, et le recours aux experts en gestion⁸⁴, elle fait des Pères fondateurs des hommes qui furent choisis pour une tâche historique presque malgré eux, et qui ne s'intéressèrent à aucune question d'ordre économique⁸⁵. Contre l'opinion largement répandue que la politique est un fardeau⁸⁶, elle accorde aux *townmeetings*, ainsi qu'à des correspondances privées (et tardives) de Thomas Jefferson⁸⁷, une très grande importance en insistant sur le *plaisir* qu'éprouvent les Pères fondateurs à faire de la politique.⁸⁸ Contre la société de masse, la démocratie des majorités et le règne de l'opinion publique, elle rappelle l'importance qu'accordent les Pères fondateurs à l'opinion individuelle, et au politique comme espace de médiation non pas des intérêts⁸⁹, mais des opinions.⁹⁰ Contre les hommes politiques qui veulent gérer Washington comme une entreprise privée, H. Arendt rappelle que les talents de gestionnaire ne sont pas un gage de talent pour la politique, bien au contraire.⁹¹ Contre le système des partis politiques, elle exalte ce « trésor perdu » qu'est le système des conseils du peuple. Contre l'omniprésence dans les débats politiques américains de la question du taux d'imposition, alors que selon l'adage américain « *no tax are good tax* », elle garde un silence *assourdissant* sur l'une des péripéties centrales de la Révolution américaine, soit la partie de thé de Boston.⁹²

⁸¹ H. Arendt, *On Revolution*, p. 217.

⁸² H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, p. 166.

⁸³ H. Arendt, *On Revolution*, p. 217.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 237 et 272.

⁸⁵ H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, p. 67.

⁸⁶ H. Arendt, *On Revolution*, p. 269.

⁸⁷ Dans lesquels celui-ci regrette de ne pas avoir su constitutionnaliser l'esprit révolutionnaire, assurant ainsi à tous le droit de participer au gouvernement.

⁸⁸ « They were enjoying what they were doing way beyond the call of duty. » (H. Arendt, *On Revolution*, p. 33, 255)

⁸⁹ *Ibid.*, p. 252.

⁹⁰ « What we today call democracy is a form of government where the few rule, at least supposedly, in the interest of the many. » (*Ibid.*, p. 269.)

⁹¹ *Ibid.*, p. 273.

⁹² Écrire un livre sur la Révolution américaine sans parler de la partie de thé de Boston (16 décembre 1773) équivaut à traiter de la Révolution russe sans parler de la grève des femmes des 17-20 février 1917, ou encore de la Révolution française sans la marche des femmes à Versailles (5 et 6 octobre

On pourrait ainsi multiplier les exemples. Chaque fois que H. Arendt glorifie un aspect de la Révolution américaine, il vaut mieux alors se demander, si l'on veut vraiment saisir le sens de son livre, ce qu'elle cherche en fait à critiquer dans la société américaine contemporaine. Si elle rappelle les États-Unis à ce qu'ils sont⁹³, c'est que les communautés politiques sont également des communautés de mémoire liées à un commencement, et dont il importe politiquement de dégager⁹⁴, puis de rappeler, les principes. Cela tient à la conviction arendtienne, inspirée de Montesquieu, que chaque communauté politique est mue par des principes qui émergent uniquement au moment de leur fondation :

Ces quelques rares moments heureux de l'histoire n'en sont pas moins décisifs; c'est seulement en eux que le sens de la politique, et du même coup la chance ou la malchance du politique, se manifeste pleinement. Ce faisant, ils ont été normatifs [...] dans la mesure où les idées et les concepts déterminés qui se sont pleinement réalisés déterminent aussi les époques auxquelles une complète expérience du politique demeure refusée⁹⁵.

La renarration de la Révolution américaine permet à H. Arendt à la fois de critiquer la société américaine, sans jamais s'attaquer à la source de son autorité qui en est à la fois le fondement, le lien et le vecteur principal de cohésion. C'est une critique interne, d'autant plus radicale.⁹⁶

1789).

⁹³ A. Amiel, *Politique et événement*, p. 86.

⁹⁴ Grâce à la faculté humaine de l'imagination : « Seule l'imagination nous permet de voir les phénomènes selon la perspective qui convient, de mettre à une certaine distance ce qui est trop proche afin de le voir et de le comprendre sans préjugé ni déformation, de franchir les abîmes de l'éloignement, jusqu'au moment où il nous devient possible de voir et de comprendre tout ce qui est trop éloigné comme s'il s'agissait d'une affaire familière. Cette "mise à distance" de certains phénomènes et ce franchissement des abîmes qui nous séparent d'autres réalités font partie du dialogue de la compréhension, pour les finalités duquel l'expérience directe institue un contact trop étroit et la connaissance pure, des obstacles artificiels. » (H. Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 1994, p. 216. Nous soulignons.)

⁹⁵ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 79-80.

⁹⁶ Il faut comprendre qu'à l'époque, la critique du système capitaliste de la société américaine est menée par l'extrême gauche qui lui oppose souvent le modèle soviétique. Dans cette polarisation entre l'Est et l'Ouest, toute critique de la société américaine et de son modèle économique paraissait anti-américain (on disait à l'époque qu'être communiste c'est être *unamerican* (non-américain, ou « *better dead than red* » – mieux vaut être mort qu'être rouge). En se situant sur le terrain de la Révolution américaine, H. Arendt réussit à introduire une critique de la société américaine qui ne sera pas discréditée avant même d'être énoncée. C'est pourquoi elle est beaucoup plus radicale.

Dokei moi

D'une certaine façon, *Essai sur la Révolution* est le livre de H. Arendt dont la facture est la plus politique. L'on sait que la définition de l'espace public comme un espace permettant la multiplication des points de vue est une des constantes de son œuvre. Cette façon de concevoir l'espace public provient de sa conviction que rien « de ce qui apparaît ne se manifeste à un spectateur unique capable d'en percevoir tous les aspects⁹⁷ ». Pour H. Arendt, la plupart des analyses de la Révolution américaine, parce qu'elles l'étudient à travers le miroir déformant de la Révolution française, ou avec les schémas conceptuels de la défunte tradition platonicienne, produisent des interprétations qui ne sont, au fond, que des variations sur le même thème, celui de la nécessité comme processus permettant de comprendre l'histoire. Et, comme elle le rappelle, « le monde commun prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que sous une seule perspective⁹⁸. »

Ainsi, on peut suggérer qu'*Essai sur la Révolution* est le *dokei moi* arendtien sur la société américaine, en ce sens qu'il révèle également quelque chose du rôle de l'intellectuel en société. « Voilà ce qui m'apparaît », semble-t-elle écrire. Si elle s'accorde le droit d'attribuer une grande importance à des textes secondaires, ou si elle ne discute pas du tout d'évènements qui ont pourtant eu une importance déterminante pour les acteurs eux-mêmes, c'est que, politiquement, le récit n'a de sens que s'il illumine non pas l'évènement tel qu'il apparaît à ceux qui l'ont vécu, mais au présent, pour ceux qui se meuvent dans l'espace institué par cette nouvelle fondation. Ainsi, la vérité historique s'accompagne nécessairement du devoir d'interprétation : « est-ce qu'il existe aucun fait qui soit indépendant de l'opinion et de l'interprétation ? Des générations d'historiens et de philosophes de l'histoire n'ont-elles pas démontré l'impossibilité de constater des faits sans les interpréter ?⁹⁹ » Bien que la vérité de fait soit au-delà de la discussion¹⁰⁰, le sens que peut avoir cette vérité n'émerge jamais de l'évènement lui-même. Ainsi, « ce ne sont pas les archives des évènements passés qui ont un sens, mais seulement le récit », écrit H. Arendt.¹⁰¹ Le sens qui semble se dégager d'un évènement et qui apparaît à son spectateur, n'existe

⁹⁷ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 1, p. 53.

⁹⁸ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 99. Cf. *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 153 ; *La vie de l'esprit*, vol. 1, p. 34.

⁹⁹ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 303.

¹⁰⁰ C'est-à-dire qu'une fois établie une vérité historique (par exemple, l'Allemagne a envahi la Belgique le 4 août 1914), ce qui se prête à la discussion ce n'est pas la vérité comme telle (comme le disait Clemenceau, personne ne pourra jamais dire que c'est la Belgique qui a envahi l'Allemagne), mais le sens de cette vérité.

¹⁰¹ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 2, p. 180.

que dans la mesure où s'énonce le *dokei moi*, le *il m'apparaît*. Le sens n'est jamais réifié comme tel, mais toujours tributaire de sa ré-énonciation, de sa promulgation, de sa reconduction interprétative.¹⁰² Énoncer le sens d'un événement par la parole, ou énoncer le sens que prend pour soi une vérité en la rendant publique, c'est déjà pour H. Arendt faire acte politique, en ce sens que la « discussion constitue l'essence même de la vie politique¹⁰³ », que l'espace public n'est jamais autre chose que la multiplication des points de vue¹⁰⁴, et que le politique « est le domaine où la liberté est une réalité du monde, tangible en paroles qu'on peut entendre, en acte qu'on peut voir, en événements dont on parle, dont on se souvient et que l'on transforme en histoire avant de les incorporer dans le grand livre de l'histoire humaine¹⁰⁵. »

Pour H. Arendt, la seule façon pour la pensée de se manifester dans l'espace public, sans cependant la détruire, est donc d'accepter les règles de la discussion et de la persuasion :

Cet enseignement par l'exemple est, en fait, la seule forme de persuasion dont la vérité philosophique soit capable sans perversion ni altération ; de plus, la vérité philosophique peut devenir « pratique » et inspirer l'action sans violer les règles du domaine politique quand elle fait en sorte de devenir manifeste sous forme d'exemple. C'est la seule chance pour un principe d'être avéré et validé. [...] Cette transformation d'une affirmation théorique ou spéculative en une vérité exemplaire [...] est une expérience limite pour le philosophe : en établissant un exemple et en persuadant la multitude par la seule voie qui lui soit ouverte, il a commencé d'agir¹⁰⁶.

Comme la signification se dit et se discute¹⁰⁷, proposer sa propre interprétation d'un événement et rendre cette interprétation publique, est déjà, en soi, un acte politique. H. Arendt ne suggère-t-elle pas ici que le rôle de l'intellectuel est de fournir un horizon de signification qui permet l'action ? Si c'est le cas, il semble exister un hiatus insurmontable entre l'historiographie positiviste, dont le point de départ est le « il

¹⁰² « La compréhension est un processus sans fin, elle ne peut donc produire de résultats définitifs. » (H. Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 1994, p. 196.)

¹⁰³ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 307.

¹⁰⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 298.

¹⁰⁵ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 201. Et en ce sens, « il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas un animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes. » (*Condition de l'homme moderne*, p. 37).

¹⁰⁶ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 315.

¹⁰⁷ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 1, p. 141.

apparaît », et le récit, dont la prémisse, le « il m'apparaît », est déjà une prise de position, c'est-à-dire l'introduction d'un devoir-être immanent qui demande à être discuté et confronté au point de vue des autres, et surtout au point de vue dominant. Ainsi, le narrateur est un acteur, contrairement à l'homme de science qui lui, « agissant sur la nature du point de vue de l'univers et non sur le réseau des relations humaines, manque du caractère révélateur de l'action, comme de la faculté de produire des récits et de devenir historique qui, à eux deux, forment la source d'où jaillit le sens, l'intelligibilité, qui pénètre et illumine l'existence humaine¹⁰⁸. » En ce sens, le narrateur, celui qui cherche à réécrire à nouveau, selon sa perspective, le récit de fondation, a compris que tout régime politique tient, en dernière analyse, uniquement aux opinions qui sont tenues comme telles par une pluralité de citoyens, à l'appui qu'accorde le peuple au gouvernement et, enfin, aux principes admis comme justes ou injustes par une majorité de citoyens réunis dans une communauté politique.¹⁰⁹ Les opinions individuelles et le sens commun que partage une communauté de citoyens sont les fruits de la discussion publique, et en dernière analyse, d'un *choix* collectif :

Que tous les hommes soient créés égaux n'est ni évident en soi, ni démontrable. Nous faisons nôtre cette opinion parce que la liberté est possible seulement parmi les égaux, et nous croyons que les joies et les satisfactions de la libre compagnie doivent être préférées aux plaisirs douteux de l'existence de la domination. *De telles préférences sont politiquement de la plus grande importance*, et il y a peu de choses par lesquelles les hommes se distinguent aussi profondément les uns des autres. Leur qualité humaine, est-on enclin à dire, et certainement la qualité de toute espèce de relation avec eux dépend de tels choix. Cependant, il s'agit ici d'opinions, et non de vérité – comme Jefferson, bien malgré lui, l'a admis, leur validité dépend du libre accord et du libre consentement ; elles sont le résultat d'une pensée discursive, représentative ; elles sont communiquées au moyen de la persuasion et de la discussion¹¹⁰.

Le récit, contrairement à la théorie (où le *dokei moi* reste implicite, et donc, à la fois non-problématisé et non-politique), est ainsi uniquement politique. Il suppose que le monde commun dans la modernité dépend entièrement des êtres humains, qu'il est le fruit d'un processus de discussion et de délibération, que le lieu de ce processus est la sphère politique, et que toute introduction dans cette sphère de normes absolues, extramondaines, téléologiques, ou évidentes par elles-mêmes, risque de détruire l'espace politique lui-même. Bref, le sens commun, fruit de la discussion et de la

¹⁰⁸ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 403.

¹⁰⁹ Car en politique, nous dit H. Arendt, « obedience and support are the same ». (H. Arendt, *On Revolution*, p. 228.)

¹¹⁰ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 314-315 (nous soulignons).

délibération n'est pas prépolitique¹¹¹, mais n'existe jamais en dehors de la discussion et de la persuasion. En ce sens, « la réalité du monde commun est ce qui apparaît comme le même sous la diversité des points de vue¹¹² ». Seul le récit permet d'agir sur le monde commun, c'est-à-dire introduire un point de vue nouveau dans l'espace public qui, parce qu'il rappelle l'origine, accepte nécessairement de s'inscrire dans les limites d'une communauté de mémoire.

Et donc, si, dans la modernité, il ne peut y avoir d'autorité extramondaine (extérieure à l'action), le récit des origines, le dialogue permanent sur son sens, permet d'attribuer à l'action au présent un certain caractère hétéronomique (dans la confrontation au principe – jamais figé et toujours fruit de la discussion – qui institue l'espace politique) qui respecte néanmoins l'autonomie du politique, c'est-à-dire sa fragilité.¹¹³

Les conseils

Enfin, notre tableau serait incomplet s'il négligeait le caractère plus normatif du livre de H. Arendt. Celle-ci suggère en effet qu'au sein des Révolutions modernes émerge une forme de gouvernement qui, chaque fois, a su se constituer en véritable espace de liberté politique. Dans la perspective arendtienne, s'il existe une constante qui lie chaque expérience révolutionnaire, c'est le caractère inattendu et spontané¹¹⁴ de l'émergence du « système des conseils du peuple ». Les conseils sont des espaces d'apparences, où les citoyens peuvent voir et être vus en action¹¹⁵, où ils peuvent agir de concert pour s'occuper en commun des affaires publiques et où il est enfin possible

¹¹¹ Contrairement à ce qu'affirme Danielle Lories. Cf. « Sentir en commun et juger par soi-même », *Études phénoménologiques*, vol. 1, n° 2, 1985, p. 56.

¹¹² B. Stevens, « Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt », *Études phénoménologiques*, vol. 1, n° 2, 1985, p. 98.

¹¹³ On peut évidemment se demander si le récit lui-même saura mieux résister, dans la modernité, au doute et au scepticisme. On connaît les critiques qu'a suscitées *Essai sur la Révolution*, ce qui semble suggérer que, par ses libertés interprétatives, H. Arendt s'est peut-être exposée, plus que nécessaire, à la critique du récit qu'elle propose. S'il est absolument indéniable que « under certain conditions, a story can be a more powerful critical force than a theoretical analysis » (L. Disch, « More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt », p. 665), on peut néanmoins s'interroger sur la capacité d'un récit de s'imposer s'il peut aisément être démontré qu'il ne résiste pas à l'analyse des faits. Mais cette question, le lecteur l'aura compris, dépasse largement les intentions de cet article.

¹¹⁴ Les conseils « owed [their] existence to nothing but the organizational impulses of the people themselves » (H. Arendt, *On Revolution*, p. 257).

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 237.

de jouir du bonheur le plus élevé, alors que s'efface la distinction entre gouvernants et gouvernés. En termes clairs, H. Arendt décrit les conseils qui émergent lors de Révolutions selon son idéal du politique, comme espace entre les hommes. Cela pose évidemment certains problèmes, et H. Arendt en est consciente. Elle admet qu'il est difficile, en étudiant les exemples historiques concrets (de telles émergences) qui jalonnent l'histoire des Révolutions, de distinguer précisément entre les intérêts économiques qui rassemblent parfois les hommes, et l'émergence de la liberté qui se produit spontanément de l'exercice de la mise en commun. Dans *Condition de l'homme moderne*, elle insiste sur le fait qu'il

n'y eut de distinction visible qu'aux moments rares, mais décisifs où, au cours d'un processus révolutionnaire, il est apparu brusquement que le peuple, s'il n'était pas mené par les instructions et les idéologies officielles d'un parti, avait ses idées sur les possibilités d'un gouvernement démocratique dans les conditions modernes¹¹⁶.

La forme politique du conseil qui émerge pendant les Révolutions, est une preuve pour H. Arendt qu'un des ressorts instinctifs¹¹⁷ du peuple est de s'auto-organiser en l'absence d'un pouvoir établi.¹¹⁸

¹¹⁶ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 278.

¹¹⁷ H. Arendt insiste pour faire des conseils une émergence totalement spontanée. Pour elle, aucun des exemples historiques des conseils n'eut la moindre influence sur les Révolutions ultérieures (*On Revolution*, p. 261). Cette assertion est problématique, en particulier quand l'on connaît l'influence de la commune de Paris sur la constitution ultérieure des soviets.

¹¹⁸ Ce qui étonne également H. Arendt, c'est que les conseils qui émergent spontanément lors de Révolutions, adoptent de façon instinctive une structure pyramidale (*ibid.*, p. 267, 278) de représentativité qui les lie entre elles, et à la base de laquelle se retrouvent les conseils, et au sommet de laquelle se retrouvent les représentants choisis dans les conseils intermédiaires de représentation. En d'autres termes, l'autorité du peuple à la base, se retrouve à chaque palier de représentants, et à son tour, chaque nouveau palier dérive son autorité de la base. Pour H. Arendt, « we see here how the federal principle, the principle of league and alliance among separate units, arise out of the elementary conditions of action itself, uninfluenced by any theoretical speculations about the possibilities of republican government in large territories and not even threatened into coherence by a common enemy. » (*ibid.*, p. 267.) Encore une fois, on peut dire que la description arendtienne est problématique du point de vue de l'objectivité des faits, et nous renvoie donc à la perspective qu'il s'agit ici aussi d'un récit. Aucun des exemples historiques auxquels elle pense ne s'est institué en l'absence d'un « ennemi », peu importe qu'il soit réel ou imaginaire. Pendant la Révolution américaine, les patriotes affrontent les troupes bien réelles du roi, pendant la Révolution française, la contre-révolution et les puissances étrangères, pendant la commune de 1871, Paris est encerclée, en 1905, le tsar défait la révolution, en 1917, les contre-révolutions blanche et anarchiste contestent le pouvoir aux bolcheviques, en 1956, les Hongrois se sont organisés contre l'Union soviétique, etc. Peut-être H. Arendt transpose-t-elle l'expérience des *Râtes* à l'ensemble des autres expériences de conseils, où il semble en effet y avoir eu un certain vide de pouvoir (novembre et décembre 1918).

Dans la perspective arendtienne, les Révolutions se produisent toujours de façon spontanée, et les révolutionnaires professionnels, comme les partis politiques, sont incapables de les déclencher par eux-mêmes.¹¹⁹ Mais lorsque la Révolution est enclenchée, le révolutionnaire professionnel joue un rôle déterminant : « it is his¹²⁰ very task to assure the continuity of revolution¹²¹ ». Or, H. Arendt insiste sur le fait que c'est souvent le révolutionnaire professionnel qui fait dérailler les Révolutions parce qu'il néglige les conseils, « since he spent his apprenticeship in the school of past revolutions, he will invariably exert this influence not in favor of the new and unexpected, but in favor of some action which remains in accordance with the past¹²². » H. Arendt revient souvent sur ce thème. Les révolutionnaires n'étaient pas prêts à comprendre les événements qui se déroulaient devant eux, car « no tradition, either revolutionary or pre-revolutionary, can be called to account for the regular emergence and re-emergence of the council system¹²³ ». Faut-il conclure que H. Arendt souhaite être la source d'inspiration d'une nouvelle tradition révolutionnaire ? Même si elle ne le dit pas explicitement, il ne nous semble pas permis d'en douter. Bien qu'elle affirme que l'oblitération des conseils pendant les Révolutions « is a strange and sad story that remains to be told and remembered¹²⁴ », la simple existence du livre de H. Arendt contredit nécessairement l'affirmation. Et on peut penser que le récit politique, qui insiste, comme le fait H. Arendt dans *Essai sur la Révolution*, sur le conseil comme forme gouvernementale par excellence dans la modernité, invite ceux qui seront prêts, lors d'une prochaine Révolution, à prendre fait et cause pour les conseils qui devraient normalement émerger de son sein. En ce sens, E. Young-Bruehl a tout à fait raison de soutenir que « Hannah Arendt discussed revolutions not in order to outline their histories or distinguish their types but in order to present an ideal for practice¹²⁵. »

H. Arendt croit d'ailleurs que si les révolutionnaires américains, malgré leur échec à institutionnaliser l'esprit révolutionnaire, ont réussi leur moment de fondation, c'est qu'ils se sont instinctivement inspirés du récit de fondation virgilien que l'on retrouve dans l'Énéide : « les hommes, quand ils se sont dégagés de la tutelle de l'Église, se sont tournés vers l'Antiquité, et leurs premiers pas dans un monde sécularisé ont été guidés par une renaissance du savoir ancien. Harcelés par l'énigme de la fondation

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 260.

¹²⁰ Le révolutionnaire professionnel.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² H. Arendt, *On Revolution*, p. 260.

¹²³ *Ibid.*, p. 261.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 255 (nous soulignons).

¹²⁵ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 406.

[...], ils ont naturellement fait appel à la légende de celle de Rome¹²⁶. » Ce récit les guida à découvrir le principe du caractère hétéronomique de la fondation. On peut penser que le récit arendtien cherche à inspirer, de la même façon, les générations révolutionnaires à venir, en leur permettant de saisir l'importance du système des conseils du peuple. Si l'on ne peut jamais « faire » les Révolutions, il semble que l'on puisse préparer les hommes au « miracle » de l'action.

Conclusion

Dans ce texte, nous avons tenté de fournir des pistes explicatives permettant de comprendre pourquoi ce livre se déploie comme un récit (et pourquoi ce déploiement, dans la perspective arendtienne, est nécessaire politiquement). D'une part, contrairement à l'interprétation de certains commentateurs, nous avons choisi de supposer que ses libertés interprétatives étaient, au moins pour l'essentiel, volontaires et dûment motivées. De l'autre, nous avons tenté d'éviter de répondre à cette question en évoquant les problèmes méthodologiques auxquels aurait été confrontée H. Arendt, soit devant la nouveauté de l'objet analysé, soit devant l'impossibilité d'écrire en l'absence de « toute tradition ». Nous avons ensuite soutenu que si H. Arendt glorifie la Révolution américaine, c'est d'abord et avant tout parce que cette position lui permet d'effectuer une critique intérieure et radicale de la société américaine, tout en lui permettant, de surcroît, de proposer un autre modèle politique.

En dernière analyse cependant, notre réponse aboutit peut-être également à noter une perplexité arendtienne qui évoque aussi un problème d'ordre méthodologique. Cette perplexité est celle de l'intellectuel souhaitant agir sur la communauté politique tout en la préservant. En ce sens, on peut rappeler le problème méthodologique auquel faisait face H. Arendt devant le phénomène totalitaire comme sujet d'analyse : « my first problem was how to write about something – totalitarianism – which I did not want to conserve but on the contrary felt engaged to destroy. » Cette phrase, si elle portait plutôt sur le moment fondateur, ne garderait-elle pas toute sa pertinence une fois inversée ? Relisons-la en ce sens nouveau : « la difficulté est d'écrire sur un sujet – la fondation de l'espace politique – que je ne souhaite nullement détruire, mais au contraire préserver ». Il nous semble que, compris en ce sens nouveau, *Essai sur la Révolution* est bel et bien la réponse la plus légitime aux *Origines du totalitarisme*.

Dans la perspective arendtienne, il semble que l'intellectuel soucieux de préserver l'espace politique se doit de rappeler la communauté à « elle-même », de jouer l'origine,

¹²⁶ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 2, p. 244.

seule source légitime d'autorité, contre le présent, quitte à prendre des libertés avec l'histoire. Il nous semble qu'au moins à ce niveau, il ne peut y avoir de doute possible sur les intentions de H. Arendt dans *Essai sur la Révolution*. L'origine n'est pas opposée comme une norme inflexible au présent, elle est plutôt l'horizon dans lequel peut se déployer toute action. Comme l'origine est elle-même action, l'action au présent demeure autonome, mais possède également un référent dans le temps, c'est-à-dire un horizon d'intelligibilité. Pour H. Arendt, le narrateur est le médiateur qui permet l'action, qui fournit le cadre de phénoménalité dans lequel s'accomplit l'action, qui permet d'interpréter les actions historiques passées sans que cette remémoration demeure futile, ou encore écrasante, pour l'action au présent. C'est ainsi que l'on peut comprendre que pour H. Arendt, l'oubli (de forme comme de fond) complet de la Révolution : « *would not be academic; it would quite literally spell the end of the American Republic*¹²⁷ », bref, de l'action politique, c'est-à-dire de la liberté.

François Charbonneau est détenteur d'un doctorat d'études politiques de l'École des hautes études en sciences sociales (Paris). Il est professeur adjoint à l'École d'études politiques de l'université d'Ottawa (Canada), directeur de recherche au Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) et directeur de la revue *Argument*, www.revueargument.ca.

¹²⁷ H. Arendt, *On Revolution*, p. 25.

Oriane Petteni : « **L'argot dans les discours hugolien et célinien. Une lecture symptomale des apories du concept de fraternité** »

Dans cet article, nous aimerions aborder la question d'un phénomène déconcertant conceptuellement, l'argot, qui présente aux théoriciens linguistiques de redoutables problèmes de définition. Ainsi le Littré qualifie-t-il l'argot de « langage particulier aux vagabonds, aux mendiants, aux voleurs et intelligible pour eux seuls ». L'argot se présente donc d'abord comme une forme cryptée. On aurait cependant tort d'y voir un problème strictement linguistique. En réalité, l'argot est, dans sa forme même, révélateur du problème qui ne cesse d'affecter l'idéal moderne de la communauté politique : le problème de ses marges et de ceux qui ne s'y intègrent pas, de ses zones d'ombres et de ses refoulés – vagabonds, mendiants, voleurs, etc. L'argot joue dans le langage ce que Giorgio Agamben appelle la question des deux p-Peuples. Par « peuple » avec un « p » minuscule, nous entendons le peuple de l'ombre qui sourd, menaçant, derrière l'idéal des Citoyens représentés et pleinement intégrés dans le corps de la cité, qu'on nommera le « Peuple » avec majuscule.

Une telle question est constitutive de la philosophie politique moderne et G. Agamben nous paraît l'avoir formulée de la manière la plus claire à l'aide de son double concept précédemment cité. C'est dans cette mesure qu'il nous a paru pertinent de commencer notre interrogation avec lui. À partir du moment où l'idéal politique est celui d'une unité de citoyens égaux, d'une communauté politique, comment penser les figures en excès ou en défaut de cet idéal ? Dans l'imaginaire et les institutions de la république française¹, la fraternité a joué le rôle de nécessaire complément de la liberté et de l'égalité, comme opérateur de la réalisation quasi-naturelle de l'union nationale. Ainsi les révolutionnaires français dès 1790 (*Discours sur l'organisation des gardes nationales* de Robespierre) comptaient-ils sur le concept de fraternité afin d'unir un peuple orphelin de la figure paternelle du roi. Ce concept offrait le principe spirituel du lien entre citoyens désireux de faire partie de cette communauté que devenait le

¹ Le concept de fraternité est officiellement adopté comme devise par la seconde république française le 27 février 1848. Le concept est cependant héritier d'une longue tradition des Lumières et sous-tendait déjà la formation des première et deuxième Républiques françaises. Si on trouvait déjà les trois concepts dans le débat public au temps des Sociétés de pensée du XVIII^e siècle, la triade n'apparaît comme telle que pendant la Révolution française. L'apparition du terme Fraternité est particulièrement redevable aux montagnards. À ce sujet, voir par exemple M. Ozouf, « Liberté, égalité, fraternité », dans Pierre Nora (dir.), *Lieux de Mémoire*, vol. III : *Les France. De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 4353-4389.

peuple français. Cependant, nous relevons déjà une contradiction qui nous occupera tout au long de cet article : la contradiction entre la littérarité du concept et sa portée métaphorique. D'un point de vue littéral, la fraternité renvoie à un schème familialiste et biologique, donc nécessaire et non choisi. En revanche, les révolutionnaires français ont souhaité l'utiliser de manière simplement métaphorique (*comme si* nous étions frères) afin de penser le lien entre citoyens qui permet de constituer une communauté de libre adhésion. Il nous faudra nous demander si la littéralité du concept de fraternité (et ses tendances exclusives, fondées sur un naturalisme plus ou moins étendu) ne menace pas l'idéal de libre adhésion, par la citoyenneté, au pays de la Révolution, de la liberté et de l'égalité.

En effet, la question de la confrontation se pose alors entre l'idéalité d'un rapport social sans reste et ce reste qui existe effectivement, in-intégrable à l'idéal. Si l'on ne parvient pas à l'intégrer, il faut alors le refouler loin des yeux du Peuple. C'est ce procédé, qui tout à la fois dualise et invisibilise les marges que nous observerons alors plus concrètement, à travers la lecture symptomale d'un cas littéraire de l'époque : Victor Hugo, chantre de la fraternité qui eut sur la République française une grande influence, notamment sur la troisième République, qui lui offrit des funérailles nationales. Cela fait de lui une référence obligée et encore actuelle de la démocratie qui nous est contemporaine. C'est dans cette mesure que cette figure protéiforme, à la fois politique (discours à la Chambre des pairs par exemple) et littéraire (pléthore de romans et de poèmes qui ont éduqué des générations d'écoliers), nous intéresse particulièrement. Nul plus que lui n'a développé l'idée de « fraternité », *leitmotiv* de tous les discours de rassemblements nationaux. À partir du texte hugolien, de ses symptômes et de ses zones de clair-obscur, nous pourrions éclairer, d'un point de vue singulier, le travail de déconstruction de ce concept fondateur des États-nations des dix-neuvième et vingtième siècles. Il nous faudra cependant le mettre en perspective avec un autre discours, qui lui succède et lui répond quasiment mot pour mot, de manière épidermique, celui de Céline, figure majeure, polémique et haineuse, de la littérature de l'entre-deux-guerres. C'est en tant que voix s'élevant sur les ruines et les échecs des républiques successives (lorsque Céline écrit, les ligues fascistes se multiplient en France et la droite classique se rigidifie davantage, menant à la ruine de la devise républicaine au profit de « Travail, famille, patrie ») qu'elle nous intéressera et il nous faudra écouter la violence de sa critique afin d'en tenir compte dans notre travail d'interrogation du concept de fraternité comme lien entre les citoyens représentés.

Les deux P-peuples

Dans les chapitres « *Qu'est-ce qu'un peuple ?* » et « *Les langues et les peuples* » de ses notes sur la politique intitulées *Moyens sans fins*, G. Agamben construit le concept des « deux peuples » afin d'exprimer la contradiction principale de la démocratie moderne. Dans l'ensemble des langues européennes modernes, le mot « peuple » recouvre deux réalités : aussi bien le « corps politique unitaire² » que les classes inférieures. L'unité sémantique cache une scission et une ambiguïté profonde, plus exactement « une amphibologie inhérente à la nature et à la fonction du concept de *peuple* dans la politique occidentale³ ». Le concept de peuple peut avoir deux sens possibles dialectiquement opposés.

D'une part l'ensemble Peuple comme corps politique intégral, de l'autre le sous-ensemble *peuple* comme multiplicité fragmentaire de corps besogneux et exclus ; là une inclusion qui se prétend sans reste, ici une exclusion qui se sait sans espoir⁴.

D'un côté donc, il y aurait les « citoyens », véritable corps de la nation, de l'autre ceux que la Nation ne parvient pas à intégrer à sa souveraineté – ceux qui en sont exclus. La constitution d'un corps politique dans le monde moderne ne semble pouvoir fonctionner qu'à travers ce couple inclusion/exclusion. Dans le cas français, le problème, remarquablement relevé par Derrida dans *Politiques de l'amitié*, se cristallise autour de l'idée de fraternité. C'est Victor Hugo, dans sa *Déclaration de paix*, que Derrida cite à l'appui de sa démonstration : « L'homme Un, c'est l'homme Frère, c'est l'homme Égal, c'est l'homme libre⁵ ». L'équation comporte en ses termes l'unité, la fraternité et l'égalité. Mais comment la comprendre ? Comment de telles abstractions trouvent-elles une signification concrète ? Au moyen, souligne Derrida, de tout un dispositif métaphorique qui est en réalité une véritable « embryologie » : Hugo use et abuse de la métaphore naturaliste afin de modeler le visage du monde fraternel à venir. Ainsi, dans *Paris*, il écrit :

Le continent fraternel, tel est l'avenir [...]. Avant d'avoir son peuple, l'Europe a déjà sa ville. De ce peuple, qui n'existe pas encore, la capitale existe déjà. [...]
Le fœtus des nations se comporte comme le fœtus de l'homme, et la

² G. Agamben, *Moyens sans fins*, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 39.

³ V. Hugo, « L'avenir », dans *Paris* (Introduction au livre Paris-Guide), Paris, Librairie internationale, 1867, p. 54, 60, 62, 63, 67, 72, 74.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵ V. Hugo, « Déclaration de paix », dans *Paris*, p. 104-106. Cité dans J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 298.

mystérieuse construction de l'embryon, à la fois végétation et vie, commence toujours par la tête⁶.

Il y a là un exemple de ce que disions précédemment sur la dangereuse collusion possible entre la métaphore (de l'ordre du *comme si*) et son socle littéral. C'est ici le rôle de la déconstruction derridienne de montrer le discours implicite (l'embryologie) qui pointe sous le discours idéologique hugolien (la révolution, moteur de progrès politique et social qui intégrera toutes ses marges dans un esprit œcuménique). Le concept de frère reste, du point de vue littéral, une notion d'ordre « généalogique, ethnocentrique et androcentrique⁷ ». D'où la difficulté, voire l'aporie, à l'utiliser comme modèle, même métaphorique, d'une citoyenneté qui se veut ouverte à la libre adhésion. Penser l'unité du peuple fondée sur la libre adhésion à partir d'un concept qui risque de glisser vers le schème familialiste pose des problèmes intenable. Ce schème suppose en effet une unité qui s'agence autour du semblable, mais bien plus, une unité qui s'aligne sur le modèle français que prône V. Hugo ci-dessus. Il poursuit ainsi :

Ils [les peuples étrangers] savent qu'il existe un peuple de réconciliation, une maison de démocratie, une nation ouverte, qui appelle chez elle *quiconque est frère ou veut l'être* [...]. Phénomène magnifique, cordial et formidable, que cette volatilisation d'un peuple qui s'évapore en fraternité. [...] Toi France, devient le monde !⁸

Ici la tension entre la naturalisation impliquée par le concept de fraternité, et son utilisation dans la perspective d'une citoyenneté volontaire (donc non naturelle) est patente. Nous constatons en effet un glissement entre l'ordre naturel (« est frère », donc de fait, naturellement) et l'ordre non naturel de libre-adhésion (« veut l'être »). Le premier terme risque bien de contaminer le second. Qui « veut être » frère devra se rendre semblable au frère naturel. C'est en tout cas une potentialité du texte de V. Hugo, qui procède par mouvement excentrique, partant du centre, la France, pour arriver au tout (le monde). C'est le principe premier, la France, qui embrasse le monde et non l'inverse. Un frère, oui, mais un frère français, un frère semblable. Des « frères français », citoyens éclairés qui composent une unité restreinte, voire élitiste, qui ne peut assimiler le dissemblable. Le concept de peuple se fractionne alors en deux pôles dont les relations peuvent devenir antagonistes. Comme le montre Derrida, le problème de la compréhension du lien entre les membres d'une communauté est hanté, depuis les Grecs, par le spectre de la guerre civile, par la peur de l'auto-destruction du corps

⁶ V. Hugo, « L'avenir », p. 5, 9, 11-15.

⁷ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 264.

⁸ V. Hugo, *Déclaration de paix*, p. 118-124.

social.⁹ On en appelle donc à des figures autoritaires et fondatrices (c'est le rôle de l'oraison funèbre par exemple), aux contours paternels (*les majores*), afin de refonder le socle social qui menace de s'effondrer. On remotive la métaphore familialiste. Mon frère ne peut pas être mon ennemi. Si donc la métaphore fraternelle s'écroule, en ne parvenant pas à intégrer tous les membres de la communauté, surgit la menace d'une « classe dangereuse » susceptible de se retourner contre la communauté. Ces zones d'ombre qui menacent le peuple unifié, en réalité introuvable, formeront chez V. Hugo des figures en clair-obscur dualisant la société française en deux camps. D'où vient cette angoisse de guerre civile ?

C'est l'introduction de cette idéologie fraternelle à partir de la Révolution française qui fait de la tentative d'incorporer les non-citoyens un problème qui remonte à la fin de la royauté et à l'instauration de la première République française. Il faut souligner également que le problème n'est pas franco-français, quand on songe à la popularité qu'ont eue les thèses des Lumières et des révolutionnaires français sur la formation d'États-nations au XIX^e siècle. Qu'on pense par exemple au nombre de Sociétés de pensée qui se créent alors dans les Balkans, encore sous domination ottomane, et qui mèneront aux revendications d'autonomie. Parmi de nombreux exemples, nous pouvons donner celui des trois marchands grecs Xanthos, Scouphas et Tsakalov qui fondèrent en septembre 1814 à Odessa une société des Amis en s'inspirant du mouvement maçonnique. La Turquie de Mustafa Kemal fera également un usage complexe et radical de cet héritage révolutionnaire français largement diffusé dans la région, notamment grâce à la création de lycées français dont le plus célèbre est celui de Galatasaray. Mais la France ayant été l'un des plus zélés prosélytes des Lumières, c'est en se penchant sur son cas que nous trouverons des clefs de réponse à ce problème des deux peuples.

Revenons donc à la Révolution française. La souveraineté est confiée au peuple, qui en est le dépositaire unique, « Le *peuple* devient une présence embarrassante, et misère et exclusion apparaissent pour la première fois comme un scandale en tout point intolérable¹⁰. » Le terme de scandale est ici à comprendre de manière double, ce qui nous aidera à mieux comprendre les symptômes d'angoisse du texte hugolien sous l'optimisme apparent de la forme. Il peut produire à la fois la compassion, ce que dit à la lettre le texte de V. Hugo. La volonté de voir disparaître cette misère en l'intégrant au fur et à mesure, par l'éducation notamment, au corps sain des citoyens éclairés. Dans un autre chapitre des *Misérables*, « Le peuple latent », V. Hugo écrit ainsi :

⁹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, chap. « Oligarchies : nommer, énumérer, dénombrer », p. 17.

¹⁰ G. Agamben, *Moyens sans fins*, p. 43.

Cette foule peut être sublimée. Sachons nous servir de ce vaste embrasement des principes et des vertus qui pétille, éclate et frissonne à de certaines heures. Ces pieds nus, ces bras nus, ces haillons, ces ignorances, ces abjections, ces ténèbres, peuvent être employés à la conquête de l'idéal [...]. Ce vil sable que vous foulez aux pieds, qu'on le jette dans la fournaise, qu'il y fonde et qu'il y bouillonne, il deviendra cristal splendide, et c'est grâce à lui que Galilée et Newton découvriront les astres¹¹.

Cependant si l'unité est impossible, elle devient scandaleuse au sens d'insupportable. Elle produit alors l'angoisse chez le bourgeois jacobin dont le modèle politique universel se heurte à l'épreuve du particulier. Dans ce cas, la volonté d'occulter le problème et sa visibilité dans l'espace public risque d'être l'autre tendance du projet politique révolutionnaire. Ce « peuple » jette en effet une ombre sur l'idéal d'unité ouvert par la Révolution française et la période contemporaine n'aura de cesse de tenter de faire disparaître l'écart creusé entre Peuple et peuple.

Comment donc comprendre ce geste idéologique sans le renforcer, sans chercher à occulter les peuples exclus ? Quels sont les mobiles idéologiques qui rendent ce « peuple » intolérable au monde contemporain post-révolutionnaire ?

Nous aimerions répondre à cette question en trois temps. Tout d'abord, nous présenterons une lecture symptômale du chapitre traitant de l'argot dans l'ouvrage phare de Victor Hugo, *Les Misérables*. Dans un second temps, nous confronterons la réponse que Louis-Ferdinand Céline élabore à cette conception et à cette pratique discursive de l'argot, réponse qui relève d'une conception tout autre de la souveraineté et du rapport à l'État moderne. Enfin, nous examinerons le traitement agambenien d'inspiration benjaminienne de ce problème politico-linguistique.

La définition hugolienne de l'argot

Dans la seconde partie des *Misérables*, Victor Hugo s'étend le temps d'un chapitre en une longue digression sur le phénomène argotique, s'interrogeant tour à tour sur ses origines et sur ses racines, à la manière d'un généalogiste.¹² Pour ce faire, il emprunte plusieurs figures, celle du « sondeur¹³ » qui descend le long d'un gouffre, celle du « médecin¹⁴ » face à une plaie purulente, celle du « naturaliste¹⁵ » face à une vipère ou

¹¹ V. Hugo, *Les Misérables*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, p. 608.

¹² V. Hugo, *Les Misérables*, vol. II, Paris, Folio classique, 1973 et 1995.

¹³ *Ibid.*, p. 313.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

à un scorpion, enfin celle de « l'historien des mœurs¹⁶ » qui ausculte la société et révèle ses symptômes dans une perspective progressiste.

Dans un premier mouvement, Victor Hugo se demande ce qu'est à proprement parler l'argot ; il cherche à circonscrire le phénomène et à le qualifier. En exergue à son long développement, il prévient une objection de la part du lecteur :

Ici on peut nous arrêter, on peut généraliser le fait, ce qui est quelquefois une manière de l'atténuer ; on peut nous dire que tous les métiers, toutes les professions, on pourrait presque ajouter tous les accidents de la hiérarchie sociale et toutes les formes de l'intelligence, ont leur argot¹⁷.

Et de convoquer tour à tour les différentes classes sociales (du marchand jusqu'à la duchesse) en leur associant leur « argot » (ou plutôt jargon), faisant surgir devant les yeux du lecteur tout un monde de stratification linguistique. Le sens précis du terme argot paraît alors instable et ses frontières extensibles à merci. Derrida rencontre un problème similaire avec le terme de « bêtise » dans son séminaire *La bête et le souverain*, qui n'est pas sans lien, au niveau des conséquences socio-politiques, avec la question de l'argot. Il montre que, malgré les apparences, il est impossible de dire avec certitude ce que l'on entend lorsque l'on accuse quelqu'un de bêtise. Il s'agirait, au sens d'Avita Ronell, d'un quasi-concept, c'est-à-dire d'un terme variable, soumis à la malléabilité et à la plasticité, utilisé pourtant comme un concept au sens circonscrit.¹⁸ L'intérêt est de montrer que lorsqu'un terme est utilisé de cette sorte, il n'a pas de fondements stables mais relève en réalité de l'ordre du performatif, du fictif. La bêtise, nous dit Derrida, est inséparable d'une volonté d'insulte et donc de désignation d'un ennemi de classe. Quoique V. Hugo tente de masquer sa malléabilité en parlant d'un « argot véritable », l'argot nous paraît également relever pour lui du quasi-concept. Il n'est pas une langue objectivable qui appartient à un groupe social en particulier, mais la langue particulière d'un groupe social, identifiée par des stigmates arbitrairement choisis. Si tous les jargons peuvent être argot, alors pourquoi en désigner un seul comme « véritable » ? N'est-ce pas un geste sans fondement linguistique autre que performatif, qui permet d'exclure une classe par rapport à d'autres ? Et si le geste est arbitraire, alors le langage particulier de tout groupe social ne pourrait-il pas devenir potentiellement métaphore du langage des exclus ? En ce sens, tomber dans la marginalité et l'exclusion menacerait, comme un impensé du texte de Hugo, l'ensemble de la société. De fait, l'énumération des différents jargons n'est qu'un prétexte pour

¹⁶ *Ibid.*, p. 318.

¹⁷ *Ibid.*, p. 315.

¹⁸ A. Ronell, *Stupidity*, p. 40-41, cité par J. Derrida, *La bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008, p. 231.

exclure tous ces vocables d'un argot véritable, qu'il entend au sens restreint, c'est-à-dire la « langue laide, inquiète, surnoise, traître, [...] vile, fatale, de la misère¹⁹ ».

L'hypothèse de l'homologie du mécanisme d'accusation de bêtise et de la désignation d'un jargon comme argot est appuyée par cette citation tirée du chapitre « Les bas-fonds » des *Misérables* :

Les silhouettes farouches qui rôdent dans cette fosse, presque bêtes, presque fantômes, ne s'occupent pas du progrès universel, elles ignorent l'idée et le mot, elles n'ont souci que de l'assouvissement individuel [...]. De la souffrance, ces larves passent au crime²⁰.

L'argot lui permet ici d'isoler et de désigner un groupe social portant les stigmates de la race maudite, celle-là même qui pose problème au bourgeois jacobin précédemment cité. V. Hugo en fait le langage même de la dé-socialisation et de l'exclusion. Le langage de la bêtise propre aux bas-fonds de la société, qui ne seront dangereux que tant qu'ils ne seront pas éduqués et unifiés au peuple révolutionnaire. L'argot véritable, débarrassé des scories qui le rendent transversal aux différentes couches sociales en l'identifiant aux jargons, apparaît dans *Les Misérables* comme le dénominateur commun qui permet de créer une communauté souterraine d'exclus.

Cependant, aux adjectifs qu'emploie Hugo, on perçoit un sentiment d'attraction-répulsion face à cette langue chthonienne, complice des crimes les plus noirs. Il y voit en effet le symbole de la misère, mais également celui de la révolte : tel est bien le fil conducteur qui lui permet de démarquer cet argot des autres jargons socio-professionnels. Toutefois, et c'est là que le texte possède une force auto-destructrice insoupçonnée de V. Hugo, si la distinction entre le jargon des groupes sociaux et l'argot des misérables est fictive, alors, nous l'avons dit, tout groupe social peut potentiellement être désigné comme race maudite. L'idée implicite et pourtant refoulée du texte de V. Hugo ne serait-elle pas l'omniprésence de la révolte, qui n'est jamais vraiment localisable et identifiable, tout comme le peuple parlant argot ?

Il s'agit, dit-il, d'un outil à l'usage de cette misère combattante, qui « se décide à entrer en lutte contre l'ensemble des faits heureux et des droits régnants²¹ ». C'est là même l'origine de l'argot lui-même : « Pour les besoins de cette lutte, la misère a inventé une langue de combat qui est l'argot²² ». L'argot apparaît tout à la fois comme le symptôme linguistique et le médium privilégié des sans-droits, qui, étant tombés à un tel niveau de misère, ne se trouvent alors pour ainsi dire plus nulle part dans la société. C'est

¹⁹ V. Hugo, *Les Misérables*, vol. II, p. 317.

²⁰ V. Hugo, *Les Misérables*, Pléiade, p. 735.

²¹ V. Hugo, *Les Misérables*, vol. II, p. 317.

²² *Ibid.*

donc une catégorie très étrange que ces misérables décrit par Victor Hugo, qui habitent certes la nation française, mais dans des lieux interlopes : des ban-lieues comme des « chiourmes, des bagnes, des prisons, tout ce que la société a de plus abominable²³ ». Victor Hugo va même plus loin dans la descente aux enfers, allant jusqu'à dire qu'il s'agit des « bas-fonds de l'ordre social, là où la terre finit et où la boue commence²⁴ ». Cette population-là n'est plus d'aucun territoire pour faire allusion à Carl Schmitt²⁵, qui voit dans la possession de terre l'origine du droit et de l'instauration d'un ordre légal. Celui qui n'est d'aucun territoire est plongé dans une sorte d'état de nature : les misérables, issus du monde souterrain et nocturne, n'habitent que des lieux bannis de la nation, sont donc dans la situation a-nomique des sans-droits qui n'ont plus rien à perdre ; ou plutôt, qui ont à gagner à se lancer dans la criminalité, aux marges de la société.

Cette idée se retrouve dans la description de *L'impérialisme* par Hannah Arendt, dans le chapitre « Déclin de l'État-nation et crise des droits de l'homme ». Les sans-droits ou apatrides ont, dit-elle, tout intérêt à commettre un crime afin d'être réintroduit dans un système de droit et de retrouver une identité. Pour le sans-droit, paradoxalement, se retrouver en prison le réintroduit de fait dans un espace de droit. Il peut avoir de la nourriture, un avocat et être jugé par une Cour. Ce cas-limite montre bien les rapports paradoxaux et mobiles entre l'exclusion sociale et l'intégration à un système de droit et de protection juridique. En occultant les misérables dans le point aveugle de son espace représentatif, la société des citoyens éclairés n'offre à la populace que cet espace obscur dans lequel évoluer et exister. Cependant, elle a beau plonger les misérables dans l'obscurité, comme son refoulé, elle n'est pas moins consciente du danger de révolte qu'ils représentent. D'où l'instauration d'un système juridique qui institue tout un dispositif de jugements et de peines légales afin de punir les crimes perpétrés par les misérables. La criminalisation est le seul biais par lequel la société de droit parvient à inclure ses marges exclues.

Ces misérables sont en effet souterrains, et donc invisibles ; invisibles donc protéiformes et insaisissables. C'est la métaphore du déguisement, de la mascarade et du carnaval qui est alors privilégiée par Hugo : « Ses habilleurs l'ont grimée; elle [la langue des Misérables] se traîne et se dresse, double allure du reptile. Elle est apte à tous les rôles désormais, faite louche par le faussaire, vert-de-grisée par l'empoisonneur²⁶. » Ces métaphores font sens vers la dissimulation et la subversion (le déguisement se porte normalement lors des jours de fête, qui viennent interrompre un

²³ *Ibid.*, p. 313.

²⁴ *Ibid.*, p. 314.

²⁵ C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, Paris, PUF, 2001.

²⁶ *Ibid.*, p. 319.

quotidien réglé. Le Carnaval joue quant à lui le rôle de suspension de la norme. On ne peut dès lors manquer de faire l'analogie entre l'argot qui dérange les normes de la grammaire française et le criminel qui menace les normes sociales. Le rapport entre l'argot et le crime s'en trouve renforcé : le combat dont nous parlions plus haut est bien celui de la misère combattante contre la société à laquelle elle ne s'intègre pas et contre laquelle elle s'arme silencieusement.

Nous disons silencieusement, car la question de l'invisibilité, de l'indistinction et, partant, du brouillage des identités est cruciale. C'est précisément ici qu'est à l'œuvre le refoulement par le Peuple de cet autre peuple qui entache son idéal fraternel. La langue, écrit Hugo, « ayant quelques mauvaises actions à faire, se déguise. Elle s'y revêt de mots masques et de métaphores haillons²⁷ ». Il s'agit, dit Hugo, dans une définition sans appel, de la « langue des ténébreux ». On ne sait donc pas au juste qui appartient à ce monde.²⁸ Il y a les forçats bien sûr, les criminels, les délinquants, les tziganes sans doute. Mais l'important est qu'on ne peut pas dénombrer cette foule grouillante. Il n'est pas anodin que Victor Hugo l'apparente, par le biais de la métaphore, aux *insectes*. Les misérables semblent ne pas avoir de visage ni d'identité puisqu'ils vivent dans la clandestinité des ténèbres. Ils ne sont pas seulement cachés sous terre, ils sont indistincts. L'enquête anthropologique hugolienne se meut dans un brouillage des partages du visible, qui rend son objet fondamentalement indéterminé.

Mais Hugo ne s'en tient pas au point de vue descriptif et à ses difficultés propres. L'historien des mœurs diagnostique ; il évalue. Qu'une société comme celle de la nation française ne parvienne à se constituer comme corps politique unifié que par le refoulement des misérables est le signe d'un échec : et un échec qui fait retour. La présence sourde de ces misérables, là même où ils n'ont pas à être – à l'air libre, ou dans la langue française – en est le témoignage gênant. Il s'agit donc de se demander de quel échec il est question. Par rapport à quel projet politique celui-ci est-il diagnostiqué ? C'est dans le problème de l'articulation de l'argot à la langue française que se joue celui, politique, du rapport entre les misérables et la Nation, et que Victor Hugo élabore son diagnostic de la société française.

²⁷ *Ibid.*, p. 319.

²⁸ Étienne Balibar offre, dans « Race, Nation, Classe », une réflexion sur le « racisme sans race » qui pourrait faire écho à nos propos. Il insiste, en la dénaturisant, sur la frontière mobile du racisme qui déclenche la surenchère persécutrice au sein du peuple dont on vise l'unité. É. Balibar & I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe, les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 1998.

Le français et l'argot peint en clair-obscur hugolien

Cette langue argotique, écrit Hugo, « on peine à la reconnaître. Est-ce bien la langue française, la grande langue humaine ? [...] [E]lle ne marche plus, elle clopine ; elle boite sur la béquille de la Cour des miracles²⁹ ». Il s'agit certes de la langue française, mais monstrueusement métamorphosée. L'argot prend une vie propre, en perpétuel mouvement, en marge de la langue française normale – normée par une grammaire. Mais cette vie est singulière : c'est une vie malade. L'argot est comme une plaie, une pustule de la société qui l'engendre, un cancer qui la ronge. Hugo diagnostique alors l'argot à grand renfort de métaphores médicales comme une pourriture réelle nécessaire à étudier pour qui prétend guérir la société.

Il s'agit, continue-t-il, d'une « langue dans la langue, une sorte d'excroissance malade, une greffe malsaine qui a produit une végétation, un parasite qui a ses racines dans le vieux tronc gaulois et dont le feuillage sinistre rampe sur tout un côté de la langue³⁰ ». Ce n'est pas une langue étrangère : il y a *emboîtement* de l'argot dans la langue française mais celui-ci est monstrueux, présenté comme une « excroissance malade ». Or cette anomalie provient, V. Hugo le souligne avec force, du corps lui-même. Elle se développe à la marge, menaçant de ronger le « vieux tronc gaulois ». C'est donc en tant que maladie infectieuse affectant le corps de la Nation que Hugo, ce chantre de la République française, envisage l'argot. Bien plus, celui-ci, tout comme ces populations souterraines, est certes un parasite de la vieille Nation gauloise, mais il en est surtout la maladie propre. « Chaque race maudite a déposé sa couche, chaque souffrance a laissé tomber sa pierre³¹. » L'argot, et c'est ce qui va motiver les conclusions de Hugo, est diagnostiqué comme une maladie interne à la Nation française qui s'est stratifiée à travers les âges féodaux puis monarchiques.

À ce titre, Hugo considère que cette maladie mérite l'attention du penseur et de l'historien des mœurs, dont le rôle est d'ausculter la société dans laquelle il vit. La méthodologie hugolienne part du principe que ce sont les remous souterrains qui affectent la surface. C'est la raison pour laquelle, selon Victor Hugo, étudier l'argot c'est aboutir au « mystérieux point d'intersection de la société régulière avec la société maudite³² ». Il s'agit d'un insaisissable point aveugle qui sépare cette population du reste des Français. Elle est écrite au pluriel, il lui est refusé toute singularité. Hugo confère donc un grand rôle politique (idéologiquement chargé) à l'intellectuel capable

²⁹ *Ibid.*, p. 319.

³⁰ *Ibid.*, p. 322.

³¹ *Ibid.*, p. 323.

³² *Ibid.*, p. 330.

de clarifier et de conceptualiser le chaos plébéen afin de mieux le faire disparaître en le réduisant au semblable.

Cependant, ce peuple obscur ne rappelle-t-il pas le sans-fond des romantiques, théorisé par Schelling (*Ungruna*) et repris par Deleuze dans *Différence et Répétition* à l'occasion d'une réflexion sur la gravure, puis sur la bêtise (nous avons déjà dit plus haut que les misérables étaient présentés comme « bêtes » et animalisés) ? À propos de la gravure, Deleuze écrit : « le véritable monstre, c'est de faire monter le fond et de dissoudre la forme. En renonçant au modelé, c'est-à-dire au symbole plastique de la forme, la ligne abstraite acquiert toute sa force, et participe au fond d'autant plus violemment qu'elle s'en distingue sans qu'il se distingue d'elle³³. » Or, tout le texte de Hugo est peint dans un clair-obscur de guerre civile, avec d'un côté la lumière, c'est-à-dire la grande langue française, la Nation de la Révolution française, l'ensemble de la société, et, de l'autre côté, les ténèbres, cette foule de misérables en tous genres qui grouille dans l'air miasmatique de la société. Le projet politique sous-jacent à ce diagnostic prend donc la forme d'un V. Hugo, qui se figure en chevalier de la Nation, portant la « lance de lumière de l'idéal » qui sauvera les misérables des ténèbres. Sa volonté est de sublimer ce sans-fond, afin de faire des misérables grouillants un « cristal splendide ». Cependant, Deleuze montre bien, dans le cas de la bêtise également, que l'individuation, qui donne forme aux déterminations, ne peut se séparer de ce fond qu'elle traîne avec soi. La « ligne abstraite », claire, déterminée, du citoyen représenté ne se distingue clairement que parce qu'elle est projetée sur ce fond obscur, qui lui est intrinsèque et la suit aussi nécessairement que son ombre.

L'échec politique est donc celui d'une société qui a fondé sur la représentation citoyenne l'espoir d'obtenir un corps social harmonieux et homogène. Cependant, sous la surface représentative gronde le sans-fond qui lui est constitutif et par conséquent qui ne peut disparaître.

La philosophie de l'histoire hugolienne

Dans un troisième mouvement, après avoir défini l'argot en le différenciant des jargons et après avoir emprunté la figure médicale afin d'établir un diagnostic politique des raisons d'être de cette misère, Hugo explicite la métaphore médicale à l'aide d'une pensée de l'histoire et du temps qui lui permet d'inscrire le phénomène argotique dans un moment négatif d'une dialectique s'acheminant résolument vers la concrétisation de l'idéal. L'histoire comme procès au cours duquel la Nation égalitaire intègre ses écarts

³³ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 44.

dans la grande famille fraternelle de la France et, à cette fin, soigne ses propres plaies, corrige ses propres torts. La Révolution française a déjà écarté le danger de la jacquerie, ces révoltes paysannes qui s'en prennent à la propriété privée. « Elle dégagait la question, promulgua la vérité, chassa le miasme, assainit le siècle, couronna le peuple [...]. On peut dire qu'elle a créé l'homme une deuxième fois en lui donnant une seconde âme, le droit³⁴. » L'énumération de la première phrase enchaîne chaque proposition l'une à l'autre de manière nécessaire. Couronner le peuple, lui rendre sa souveraineté permet d'assainir les miasmes, de guérir la Nation de ses dangereux symptômes de maladie sociale. L'homme n'est plus créé à l'image de Dieu, mais à l'image de l'idéal de la Révolution française, il renaît une seconde fois, mais cette fois sa naissance ne détermine pas sa place dans l'un des trois ordres, mais lui donne l'égalité avec tous. C'est donc de la Nation qu'il reçoit l'égalité. C'est la Révolution qui réconcilie le Peuple et la populace.³⁵ Voilà bien le projet politique fantasmé par Hugo dont nous parlions plus haut, que vient menacer l'argot. Cependant, cette menace est vouée à n'être qu'un moment, puisque, déclare fièrement Hugo, « les maladies féodales et monarchiques ne sont plus dans notre sang. [...] Depuis 89 le peuple tout entier se dilate dans l'individu sublimé ; [...] la dignité du citoyen est une armure intérieure³⁶ ». La citoyenneté est présentée comme le remède aux plaies sociales, comme assainissement (les occurrences de ce mot tout au long du chapitre sur l'argot sont nombreuses) de la « populace ». La République (fantasmatique) française est une république de citoyens, saine et en bonne santé. L'apoplexie fut évitée grâce à la Révolution française ; reste la « phtisie³⁷ », c'est-à-dire la misère. Elle est un reste d'infection des maladies monarchiques, mais Hugo croit fermement au progrès qui fera rajeunir, ressusciter ce corps malade : « le genre humain montant, les couches profondes sortiront tout naturellement de la zone de détresse³⁸ ». C'est donc un devoir *fraternel* de la part de tous les citoyens, qui sont égaux à leurs frères de misère de travailler pour cette élévation. Idéologiquement, la France révolutionnaire devient le lieu d'une *naissance*, d'une *délivrance*, d'une vérité – de l'histoire ? Hugo parle de Jérusalem du vrai – qui ne demandait qu'à s'exprimer. Paris est le lieu de « la révélation révolutionnaire³⁹ ». Quiconque naît au sein de cette Nation doit participer de cette révélation, c'est-à-dire de l'Unité du Peuple. La Populace

³⁴ V. Hugo, *Les Misérables*, vol. II, p. 334.

³⁵ V. Hugo, *Paris*, p. 54 : « Qu'a donc Paris ? La révolution [...]. D'un côté la Populace, mais sublimée ; de l'autre le Peuple, mais transfiguré [...] et ces deux animosités ont un amour, le genre humain, et ces deux chocs ont une résultante, la Fraternité [...]. Remarquez ce mot : Naissance [...]. Dire la France est libre, cela veut dire : l'âme humaine est majeure. »

³⁶ V. Hugo, *Les Misérables*, vol. II, p. 335.

³⁷ *Ibid.*, p. 336.

³⁸ *Ibid.*, p. 337.

³⁹ V. Hugo, *Paris*, p. 72, 74.

doit donc disparaître, en s'assimilant au « bon peuple », car le monde post-révolutionnaire ne peut pas accepter une société duale.

Il faut bien souligner ici que c'est à l'aide du concept de fraternité que Hugo parvient à remettre la dialectique en marche et à dépasser la contradiction qui fait que la plèbe qui parle argot est justement cette populace dont Hugo clame qu'elle a disparu avec la souveraineté du peuple. Cette fraternité se traduit juridiquement dans l'État français par l'accession à la citoyenneté. Insistons donc, à la lumière de notre lecture hugolienne, sur la charge idéologique que porte ce concept de citoyen. Parce qu'il intègre, il exclut tout aussi bien. Parce qu'il prétend représenter, il invisibilise de la même façon. Parce qu'il protège juridiquement, il fragilise d'autant plus ceux qui en sont exclus. Enfin, parce qu'il est valorisé socialement, élevant ceux qui en bénéficient au rang de frères⁴⁰, il expose ceux qui en sont privés à l'opprobre morale.

La République idéale, pour Hugo, est donc à venir et ne sera pleinement réalisée que quand cette phtisie sera guérie. « Oui, le Peuple, ébauché par le dix-huitième siècle, sera achevé par le dix-neuvième⁴¹. » Hugo n'accepte ce reste de populace que comme un moment, une transition vers la République idéale de la Nation française, la Nation révolutionnaire, qui ne saurait à terme renfermer en son sein ces insectes populaciers grouillants. Ils sont un résidu monarchique, héritiers des distinctions d'ordres, et plus particulièrement du Tiers-État. La souveraineté leur étant désormais confiée, cette maladie ayant trouvé son vaccin, elle ne peut qu'appartenir au passé. Autrement, elle mettrait en crise la fiction originelle sur laquelle repose l'idéal de la Révolution française (la re-naissance d'un homme libre et égal à ses concitoyens) et ses héritières politiques, comme la République française.

L'argot célinien ou la voix haineuse du retour du refoulé

C'est ce fantasme politique, ce projet de société idéale qu'il nous intéresse maintenant de confronter à l'autre grande figure du paysage littéraire français à avoir usé de l'argot, Céline. Nous aimerions montrer comment Céline convoque l'argot d'une façon très différente de celle de Hugo, et comment cet usage même est solidaire d'une vision de la communauté, de la citoyenneté et, plus largement, des problèmes politiques liés à la constitution de l'État moderne, totalement dissidente. Quant à l'usage de l'argot, Céline déclare à propos de ses sources : « Non l'argot ne se fait pas

⁴⁰ Et non de sœurs. Derrida insistera beaucoup dans son livre *Politiques de l'amitié* sur le caractère phallocratique à l'œuvre dans les métaphores amicales et familiales du lien politique.

⁴¹ V. Hugo, *Les Misérables*, vol. II, p. 338.

avec un glossaire mais avec les images nées de la haine⁴². » L'argot célinien se différencie de celui de Hugo – qui s'appuie de manière quasi-naturaliste (voire ethnologique) sur un dictionnaire d'argot afin de reproduire le langage des classes laborieuses –, en ce qu'il lui est propre. Il est l'expression même des vociférations de l'auteur et obéit à une logique inhérente qui lie nécessairement musicalité et images crues. Loin d'avoir une fonction mimétique, l'argot est utilisé par Céline comme la seule langue capable par son pouvoir évocateur d'exprimer la marginalité et l'exclusion de ses narrateurs. L'argot célinien, si nous nous basons sur les exemples du *Tripod*⁴³, fonctionne de différentes façons. Il y a les mots-valises (par exemple « baboulli », construit à partir de « babiller », de « bafouillis » et de « bouillie »), les néologismes ou encore les mots qu'il défigure ou rallonge à l'aide des deux infixes les plus fréquemment utilisés : « ag » et « ar ». Il s'agit donc bien ici de travailler sur la musicalité de l'argot, de défigurer la langue française afin de lui faire perdre ses signifiants habituels, majeurs et donc impuissants à décrire la marginalité et la haine sociale. Il faut donc heurter les mots, les mixer, en faire une bouillie d'où ne s'échapperont que des bribes de sens, non pas directement signifiantes mais plutôt suggestives. Et en même temps, il s'agit d'une écriture extrêmement exigeante et précise, presque une ascèse. Une écriture qui a la prétention de faire concurrence à la philosophie. Sartre est « l'agité du bocal ». L'argot comme écriture anti-intellectualiste ? Écoutons donc Céline, à l'orée de son premier livre, *Voyage au bout de la nuit*, ou plutôt la voix de son narrateur Bardamu à propos de la « race française », comme une réponse haineuse à Hugo :

La race, ce que t'appelles comme ça, c'est seulement ce grand ramassis de miteux dans mon genre, chassieux, puceux, transis, qui ont échoué ici poursuivis par la faim, la peste, les tumeurs et le froid, venus vaincus des quatre coins du monde. Ils ne pouvaient pas aller plus loin à cause de la mer. C'est ça la France et puis c'est ça les français⁴⁴.

Plus de place ici pour le Peuple, plus de dualisme hugolien, de clair-obscur, plus d'embryologie. Plus de construction idéologique sur de l'informe (les miasmes que décrit Hugo et qu'il transperce de la lance de l'idéal, faisant ainsi le partage entre le jour et la nuit). Le peuple célinien n'est pas naturalisé. Il s'agit d'un « ramassis », c'est-à-dire d'un assemblage de peu de valeur, hasardeux, de chiens errants qui se seraient trouvés par hasard.

⁴² L.-F. Céline, « Propos sur Fernand Trignol et l'argot », *Arts*, n° 605, 6-12 février 1957.

⁴³ Dictionnaire de référence de l'argot célinien.

⁴⁴ L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1952, p. 8.

Écoutons-le continuer, et il s'agit d'une référence presque directe à Hugo, car il évoque la punition du vol du pain qui est un *topos* chez Hugo. On le retrouve en effet aussi bien dans *Les Misérables* que dans *Claude Gueux* (justement fameux par sa « chanson de l'argot »). Cette sévérité envers les menus larcins est pour Céline « une recommandation sévère à tous les malheureux d'avoir à se tenir à leur place et dans leur caste, peignards, joyeusement résignés à crever tout au long des siècles et indéfiniment de misère et de fin⁴⁵. » Au contraire, lorsque l'élite se met à s'intéresser aux miséreux, c'est pour :

vous tourner en saucisson de bataille... [...] Louis XIV lui au moins, qu'on se souviene, s'en foutait à tout rompre du bon peuple. [...] Il s'en barbouillait le pourtour anal. [...] Les philosophes, ce sont eux, note-le encore pendant que nous y sommes, qui ont commencé par raconter des histoires au bon peuple... [...] Plus d'illettrés ! Il en faut plus ! Rien que des soldats citoyens ! Qui votent ! Qui lisent ! Et qui se battent ! [...] Et ce fut le premier départ des premiers bataillons d'émancipés frénétiques ! Des premiers couillons voteurs et drapeautiques qu'emmena le Dumouriez se faire trouser dans les Flandres !⁴⁶

L'argot lui permet donc de désamorcer le contenu idéologique de termes tels que citoyen, vote, drapeau, et plus le mot sonne et résonne, plus nous sentons le poids de la charge que cette grenade linguistique vient de faire exploser. Les charges sont directement dirigées contre l'idéal politique républicain. En ce sens, on peut considérer la voix haineuse de Céline comme celle de l'exclu du peuple hugolien. Le retour du refoulé revient sous la forme des vociférations argotiques qui remontent à la surface lisse de l'espace politique public. Des vomissements argotiques, voilà l'effet symptomal produit chez Céline par le projet hugolien, qui le pousse à chercher ailleurs, en dehors de son peuple-canaille composé d'exclus, des fautifs, en l'occurrence les Juifs : « Les juifs, racialement, sont des monstres, des hybrides, des loupés tiraillés qui doivent disparaître⁴⁷. »

Il s'agit de souligner la violence à l'œuvre dans le texte de Céline, une violence qu'on pourrait qualifier de « brute », meurtrière (n'oublions pas les pamphlets antisémites), quasi « féodale » au sens de Bataille dans son livre sur *Gilles de Rais*⁴⁸, et qui serait en cela pré-étatique. Une violence d'avant l'instauration de l'État moderne, une violence pour qui le droit, la liberté et l'égalité ne sont pas encore constitués selon le modèle de la fraternité. D'où la recherche incessante de l'ennemi (dans la figure du « juif » par exemple). Il ne cherche pas le frère, il n'y en a pas chez Céline, mais l'ennemi, qu'il

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁷ L.-F. Céline, *L'École des cadavres*, Paris, Denoël, 1938, p. 108.

⁴⁸ G. Bataille, *Le Procès de Gilles de Rais*, Paris, Pauvert, 1977.

appelle de ses vœux et qui est constitutif. C'est là le caractère absolument scandaleux de Céline. Il met en scène, à travers l'argot, comme langue anti-intellectualiste, la violence primaire dont parle Benjamin dans *Critique de la violence*, que s'approprie l'État par le droit afin de conserver sa puissance. Elle est ici libre de tout droit, incarnée dans la figure de marginaux, d'exclus, de prolétaires (qui parlent argot), que l'État moderne ne peut accepter (Benjamin parle bien de l'attraction-répulsion du peuple pour le « grand criminel ») et il aura toujours tendance à les produire comme individus *a-nomos*, devant disparaître. Voilà donc pour la réponse argotique de Céline à Hugo, qui déconstruit en bonne et due forme le discours dix-neuviémiste et son idéal de citoyenneté, écrit en belle langue française. L'argot lui permet, par la déformation qu'il fait subir au français, de se faire « tzigane de sa propre langue » pour reprendre une expression de Deleuze⁴⁹.

L'argot, langue tzigane

Deleuze n'est d'ailleurs pas le seul qui associe argot et tzigane. Victor Hugo déjà parlait de Cour des miracles dans le chapitre analysé plus haut et G. Agamben en a fait l'objet d'un article dans *Moyens sans fins*, intitulé « Les langues et les peuples ». La permanence de l'association nous a interpellée comme un possible tierce moyen d'envisager le problème des deux peuples, à la fois linguistiquement et socialement. G. Agamben met en parallèle l'apparition de l'argot en France avec l'arrivée de bandes tziganes en France au cours des premières décennies du XV^e siècle, dans « les années tourmentées marquant le passage de la société médiévale à l'État moderne⁵⁰ ». Il y aurait donc bien un lien fort entre l'apparition de cette excroissance linguistique qu'est l'argot et l'État moderne, producteur du couple inclusion/exclusion mentionné plus haut. Mais G. Agamben va plus loin, à l'aide de la thèse d'Alice Becker-Ho qui montre la dérivation d'une partie du lexique de l'argot de la langue des Tziganes, le Rom. De cela découle une conséquence qui n'est pas sans rappeler à la fois la peur sociale de Victor Hugo face à l'argot, et l'usage déterritorialisant qu'en fait Céline :

Les Tziganes sont les vestiges de notre Moyen Âge ; une classe dangereuse d'une autre époque. Les termes tziganes eux-mêmes, qui, depuis leur première apparition, ont adopté les patronymes des pays qu'ils traversaient, perdant en quelque sorte leur identité sur le papier aux yeux de tous ceux qui croient savoir lire⁵¹.

⁴⁹ G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁵¹ *Ibid.*, p. 75.

L'argot est lié au ban-ditisme, donc aux classes dangereuses, à celles qui sont au ban de la société. Or l'argot vient également des tziganes, ce qui tendrait à faire de ce peuple sans terre non un Peuple mais une populace, dangereuse, et du Rom un jargon, non une langue. L'argot, langue gitane, issue de la Cour des miracles. Nous voyons donc bien que les frontières sont poreuses entre langue et jargon, peuple et populace. La seule frontière entre les deux paraît être l'appartenance ou non à un État, l'État moderne. Celui-ci, selon C. Schmitt dans *Le Nomos de la terre*, est parvenu à canaliser en Europe la violence guerrière (à l'œuvre dans les textes céliniens) en créant un ordre territorial fixe, avec des frontières clairement marquées.⁵² D'où la haine des organisations sociales et des langues mobiles et déterritorialisées. G. Agamben, lecteur de Schmitt et de Benjamin, insiste sur l'impossibilité de définir et de circonscrire ce qu'est un peuple ou une langue, hormis que les deux furent liés nécessairement entre eux par l'idéologie romantique. Si la frontière de circonscription d'un peuple ou d'une langue est poreuse, alors nous pouvons très bien retourner le discours et dire avec lui que « tous les peuples sont bandes et coquilles, toutes les langues sont jargons et argots⁵³ ». En effet, lorsque Hugo parle d'une greffe malsaine sur la langue française, il n'empêche qu'il confère à l'argot un statut de langue. Il appelle bien comme telle, celle des « ténébreux ». L'article indéfini leur confère le statut d'une communauté, voire d'un peuple. Le temps de l'analogie donc, argot et populace sont élevés au rang de langue et peuple, démasquant ainsi la construction idéologique que représente désormais dans le monde moderne les termes de « peuple » et de « langue », qui ne reposent sur aucune réalité substantielle. Peu importe la scientificité de l'affirmation « tous les peuples sont bandes, toutes les langues sont jargons », il faut en tirer la puissance libératrice salutaire, envisager les conséquences radicales de cette thèse.

Il faut se demander ce qui aujourd'hui opère une séparation entre peuple et bande, entre langue et jargon, dialecte, etc. L'exemple de Victor Hugo est à cet égard éclairant. C'est de sa volonté de produire un peuple réunifié, œcuménique que vient la nécessité d'établir un tableau réaliste de la société française. Ce tableau, nous l'avons vu, est peint en clair-obscur, il dualise la société française, plaçant du côté de la lumière et de la raison l'État post-révolutionnaire (dont on sait qu'il s'était attaqué aux dialectes régionaux) qui possède un corps de citoyens « unis » fraternellement, et dans l'ombre et l'indistinction le peuple, la populace, les misérables. Assimiler les misérables au sans-fond romantique révèle de manière symptomatique l'angoisse que

⁵² C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, p. 79 : « Cette découverte, à savoir que le droit et la paix reposent originellement sur des enceintes au sens spatial, nous la retrouverons encore souvent avec profit au cours de notre étude. En particulier, ce n'est pas l'abolition mais la limitation de la guerre qui forme le problème central de tout ordre juridique. »

⁵³ G. Agamben, *Moyens sans fins*, p. 77.

produit la populace chez le chantre républicain. En voulant unifier, il sépare et stigmatise, car, répétons-le avec Deleuze, la ligne abstraite ne se distingue du fond qu'en tant qu'il reste attaché à elle. Ainsi, le texte de V. Hugo apparaît comme contre-productif. En prenant acte de l'existence des misérables, afin de mieux combattre le problème, il renforce en réalité le mécanisme d'exclusion en les séparant du reste de la société. Sa tentative de clarifier conceptuellement le problème contribue en fait à l'assombrir, le dissoudre dans l'invisibilité. Plus il cherche à circonscrire le problème, moins il parvient à faire émerger les misérables à la surface de la reconnaissance politique. L'effet du texte est alors paradoxalement de leur refuser toute reconnaissance d'identité. Il semble là y avoir un schisme radical au sein du territoire français, héritier des mécanismes de reconnaissance et de représentation juridiques issus de l'idéologie révolutionnaire française dont le plus significatif est la possession ou non de la citoyenneté. Or nous avons vu que son obtention flirte toujours, de près ou de loin, avec les métaphores naturalistes et territoriales. Le peuple dont l'unité se fondera sur la fraternité reste introuvable.

Quelle issue serait donc possible ou envisageable, en poussant les conséquences jusqu'à leur terme ? Il s'agit évidemment de rompre les liens qui lient inextricablement entre eux langue-État-peuple. La thèse qui fait de tous les peuples des tziganes et de toutes les langues des argots a pour mérite de faire apparaître les langues et les peuples comme pluriels c'est-à-dire comme pluralité et masques, comme avatar d'un *factum loquendi* (le fait qu'il y ait des êtres parlants, qui produisent des formations langagières), d'un *factum pluralitatis* (le simple fait que des êtres humains forment une communauté). Voilà, semble-t-il, la seule manière sensée de penser les langues et les peuples. Mettre en évidence le fait qu'ils ne sont qu'un moment dans l'histoire du *factum loquendi*, du *factum pluralitatis*, qui passe par un certain affranchissement « non pas grammatical mais poétique et politique – des argots eux-mêmes en direction du *factum loquendi*. Aller vers la pure existence du langage (sans rapport avec un peuple), un jeu poétique du langage, voilà qui se rapproche le plus de l'éthique à l'époque actuelle ». Quel serait son équivalent en termes de peuple ? Aller vers la pure existence du *factum pluralitatis* ?

Cette idée d'une langue pure a été inspirée à G. Agamben par Benjamin dans son essai-préface à sa traduction de Baudelaire, *La tâche du traducteur*. Dans cette voie, la traduction, en tant qu'elle est médiation entre deux différences, deux langues étrangères, et qu'elle ne doit pas être comprise sur le mode de la copie ou de l'imitation, mais bien de la création d'un espace où les deux langues, tout en restant elles-mêmes, communiquent ensemble, pourrait nous offrir une piste afin de penser un être-ensemble des singularités humaines qui ne soit pas compris comme réduction au semblable mais création d'un espace commun où communiquent les différences.

Benjamin cite dans son essai un linguiste allemand, Rudolf Panwitz, qui insiste sur l'aspect dialectal des langues lors du processus de traduction :

Nos traductions mêmes les meilleures partent d'un faux principe voulant germaniser le sanscrit [...] au lieu de sanscritiser d'helléniser d'angliciser l'allemand. [...] [L']erreur fondamentale du traducteur est de conserver l'état contingent de sa propre langue au lieu de la soumettre à la puissante action de la langue étrangère. [...] [O]n n'imagine pas jusqu'à quel degré une langue peut se transformer, à quel point de langue à langue il n'y a guère plus de différence que de dialecte à dialecte⁵⁴.

La théorie benjaminienne de la traduction offre donc une piste intéressante qui permet de dé-naturaliser les langues, de les replacer dans leur pluralité babélienne, toujours imparfaites en cela que plusieurs selon le mot de Mallarmé. La parenté entre les langues n'est pas donnée (Babel ou la punition divine de l'incommunicabilité) ; elle est redevable de l'effort de traduction. Il faudrait penser de même la prétendue parenté entre les membres d'un peuple puis entre les peuples.

Au terme de cette analyse, nous espérons avoir montré les apories résultant de la tension entre une compréhension littérale de la fraternité (naturaliste) et métaphorique (comme adhésion volontaire). Le socle de littérarité menace toujours de contaminer la métaphore, créant par-là des contre-courants sous-jacents au projet déclaré du texte, qui est un idéal œcuménique d'unification des citoyens entre eux, puis de réconciliation des peuples, alignés sur le modèle post-révolutionnaire français. La lecture symptômale du texte révèle un tableau peint en clair-obscur qui sépare en réalité le peuple français en deux, au lieu de l'unifier. Le processus représentatif, nous l'avons ébauché avec Deleuze, que ce soit d'un point de vue gnoséologique ou politique, n'émerge à la surface qui permet le procès de recognition qu'autant qu'il porte avec lui le sans-fond où flottent les indéterminations. Il s'en distingue d'autant plus violemment qu'il le traîne à sa suite. Ce fond restera à jamais là et inassimilable. C'est cette violence présente en creux dans le texte hugolien que nous avons voulu révéler à travers une attention précise portée aux entrecroisements des champs lexicaux utilisés afin de désigner les misérables. Ceux-ci sont bestialisés (sous forme d'insectes), occultés (mention des ténèbres) et indifférenciés (aucun visage propre n'émerge de ce chaos). Ces tensions illustrent bien la problématique qui lie ensemble obtention de droit, existence politique et système représentatif. Ce système ne protège que pour autant qu'il reconnaît, qu'il identifie. De fait, le non-reconnu vient heurter les

⁵⁴ R. Panwitz, *Werke, t. II, Die Krisis der europaeischen Kultur*, Nuremberg, Carl Hanser Verlag, 1917, p. 240 et 242, cité par W. Benjamin, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 259.

limites propres du système, qui ne peut que l'invisibiliser. Le système ne peut donc être représentatif qu'en tant qu'il suppose une part d'ombre qui restera son point aveugle. Il ne protège qu'à mesure qu'il exclut également. De fait, les vociférations argotiques de Céline, qui semblent répondre en tout point au discours hugolien, apparaissent comme la voix de ces exclus, comme le retour du refoulé, d'autant plus fort que les mesures d'invisibilisations l'auront également été. Il ne s'agit pas de suivre la voix célinienne afin de sortir du modèle politique représentatif, mais de souligner la force de l'explosion de haine que celui-ci peut provoquer lorsque le fond remonte à la surface. La solution résiderait bien plus dans une dé-naturalisation réelle du discours sur les peuples et sur les langues, débarrassé des métaphores contaminées par leur littérarité contradictoire. Envisager sérieusement de faire communiquer la théorie de la traduction benjaminienne avec une réflexion politique reconceptualisant les liens possibles entre les singularités qui forment une communauté nous paraîtrait alors une piste des plus fécondes.

Ancienne étudiante Erasmus Mundus Europhilosophie, Oriane Petteni prépare un projet de thèse en philosophie politique, sur les questions de la souveraineté, de la territorialité et du droit à partir de Hegel, Schmitt et Deleuze. Publications : « Le nomadisme et l'État. Un cas d'application à l'aire géographique "Turquie, turcs, turcophones" », dans V. Milisavljevic & G. Sibertin-Blanc (éd.), *Violence, État et institution chez Gilles Deleuze*, Belgrade, Institut de Philosophie et de Théorie Sociale / Toulouse, Éditions Europhilosophie, 2012. À paraître : « Le Narrateur kafkaïen ou la conscience malheureuse prisonnière en régime hégélien. L'exemple du *Terrier* », *Philosophy and society* (Belgrade), « The dialectic of Aesthetics and Politics in Hegel's Philosophy ».

Fabio Bruschi : « **Le transindividuel dans la genèse des groupes sociaux** »

Introduction

Quelle est la genèse d'un groupe dont l'action est immanente aux actions de ses membres de manière à les potentialiser, leur octroyant un lieu commun de surgissement et entretenant leur déploiement ? Une telle potentialisation supposerait que, sans se réduire à la somme des actions individuelles et sans à l'opposé les étouffer en s'y surimposant, le collectif mobilise les individus en ouvrant des dimensions inédites pour leurs actions et en renforçant les liens qui les mettent en mesure de les réaliser. Il s'agira donc dans cet article d'interroger la genèse de différentes formes d'individualité sociale, c'est-à-dire de relations entre individus et collectifs, afin de saisir quels processus d'individuation sous-tendent le surgissement de groupes où l'action de chacun se trouve potentialisée par sa participation à l'action collective. C'est pourquoi il nous semble essentiel de faire appel à l'approche ontogénétique proposée par Gilbert Simondon.

En qualifiant son approche d'ontogénétique, Simondon veut signaler que sa démarche vise à prendre pour point de départ des formes d'individualité données en essayant de remonter aux processus d'individuation qui les ont produites. Loin de rendre compte d'une unité en remontant à une unité plus originaire (par exemple de l'individu à l'espèce), Simondon affirme la priorité de l'individuation par rapport à tout individu constitué. Il essaie de formuler une ontologie de la relation d'après laquelle l'individu ne peut être tel qu'il est que dans la mesure où il est pris dans une relation individuante (par exemple avec un collectif) qui en structure l'individualité. Grâce à cette nouvelle perspective sur l'individuation, nous pourrions questionner certaines formes d'individualité sociale en essayant de les reconduire aux processus d'individuation qui les déterminent, afin de concevoir la genèse d'une relation de potentialisation réciproque entre individu et groupe. Ce parcours nous permettra de nous

pencher sur le concept de transindividuel¹ qui constitue le nom simondonien du rapport entre individu et groupe dont on est en quête.

Afin de nous donner un cadre pour l'analyse de différentes formes d'individualité sociale, nous commencerons par une présentation des figures de l'intégration et de la désaffiliation telles qu'elles ont été mises à jour par Robert Castel. Ces figures nous fournissent en effet une description particulièrement complète des formes particulières d'individuation de la relation entre individu et collectif que l'évolution de la question sociale a produites. Nous allons ensuite montrer que la distinction entre désaffiliation et intégration mène le questionnement du rapport entre la puissance du groupe et celle de l'individu à une situation d'impasse en raison d'une conception du social encore trop axée sur la question de l'adaptation, c'est-à-dire sur un point de vue objectivant qui ne prend pas en compte le moment opérationnel qui sous-tend toute structuration du rapport individu-groupe. Ainsi, tout en relevant dans quelle mesure les distinctions proposées par R. Castel recourent certaines analyses simondoniennes de la relation entre individus et groupes, nous insisterons sur la manière dont le concept de transindividuel formulé par Simondon permet de sortir de ces impasses. Autrement dit, nous essaierons de rendre compte de la genèse des figures de l'individuation sociale exhibées par R. Castel en faisant appel à l'ontogenèse simondonienne. De cette manière, nous pourrions comprendre l'intérêt de la notion de transindividuel en insistant tout particulièrement sur la dimension inventive de l'action collective qu'elle nous permet de mettre en valeur. Cela nous mènera enfin à questionner la dimension proprement politique du transindividuel. Pour ce faire, nous expliciterons les analyses proposées par Étienne Balibar de la dialectique entre insurrection et constitution à la lumière de sa reprise du concept de transindividuel.

1) Les apories de l'intégration et de la désaffiliation

Dans son ouvrage *Les métamorphoses de la question sociale*, Robert Castel propose une traversée de l'histoire de la question sociale qui vise à expliciter le rapport entre, d'un côté, le développement de différents types de réseaux de sociabilité avec leurs propres formes de protection et, de l'autre, les transformations des individualités qui sont situées

¹ À l'époque de Simondon, le concept de transindividuel circule déjà dans le milieu philosophique. Par exemple, Jacques Lacan et Lucien Goldmann en font usage dans les années '50. C'est toutefois Simondon qui l'utilise de manière systématique en en faisant un concept clé de sa théorie de l'individuation, notamment lorsqu'il s'efforce de formuler une conception non anthropocentrique de l'humain. Le concept de transindividuel est travaillé en particulier dans la troisième et dans la quatrième partie de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 233-315. Dans cet article, nous ne pourrions pas procéder à une élucidation approfondie de l'ensemble de la conceptualité proposée par Simondon. Pour une introduction synthétique à l'ensemble de sa pensée, voir J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*, Paris, P.U.F., 2008.

dans ces réseaux. Pour ce faire, il porte une attention particulière à la question du travail², compris comme fondement de l'insertion sociale des individus. Le but de R. Castel est de rendre compte de la manière dont la cohésion sociale a été garantie depuis la période médiévale jusqu'à nos jours³. Sans retracer l'ensemble de ce mouvement, nous nous concentrerons sur les différents types d'individuation de la relation entre individu et collectif.

En jetant un regard d'ensemble sur l'ouvrage de Castel, on peut souligner que son argumentation vise à montrer la coexistence, à l'intérieur d'une même société, d'individus s'individualisant de manières différentes selon le type de lien social dans lequel ils sont pris. Il retrace en particulier l'existence dans toute formation sociale de trois « zones⁴ » caractérisées par différents types de réseaux de sociabilité. La première zone, dite d'intégration, est occupée par tous les individus qui, principalement en raison d'un travail stable, sont insérés dans des réseaux relationnels solides qui leur fournissent un certain nombre de protections et leur garantissent une certaine sécurité. Il y a ensuite, à l'opposé de l'intégration, la zone de *désaffiliation*. Les individus désaffiliés vivent dans un isolement relationnel presque total et donc dans une situation dépourvue de protections, principalement en raison de l'absence de participation à toute activité productive. Il y a enfin, entre ces deux zones, une zone de *vulnérabilité*⁵ sociale, occupée par des individus qui vivent entre la précarisation du travail et la fragilisation des supports de proximité.

Dans son ouvrage, R. Castel essaie de comprendre la manière dont l'équilibre mouvant entre ces trois zones s'est structuré à travers différentes époques en raison du passage de certains individus d'une zone à l'autre. Selon lui, les aventures de la question sociale, loin de suivre un progrès linéaire vers une intégration toujours plus grande, sont caractérisées par des discontinuités⁶ qui produisent une oscillation entre des phases où la zone d'intégration augmente de volume et des phases où la désaffiliation frappe une quantité de la population assez grande pour que la cohésion sociale soit mise en danger. Bien évidemment, ni l'une ni l'autre zone ne disparaissent jamais totalement, comme nous l'enseignent par exemple les figures de la mendicité et du vagabondage⁷, qui se développent parallèlement à des formes spécifiques d'intégration. Chacune de ces phases a par ailleurs une structure particulière. Par exemple, l'intégration peut être opérée, comme à l'époque précapitaliste, par des communautés primaires telles que la famille, le voisinage, l'atelier de travail, etc.⁸ ; ou bien

² Cf. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, p. 15-17.

³ Cf. *ibid.* p. 18.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 17.

⁵ Dans ce travail, nous ne nous concentrerons pas sur cette troisième zone, en nous limitant à la considérer comme une zone de passage entre les deux autres zones. Il faut toutefois garder à l'esprit que c'est à ce niveau que les contradictions que nous allons mettre en valeur se manifestent de manière particulièrement aiguë. Dans cette zone les individualités se trouvent en effet déchirées entre une fixation dans des cadres sociaux stables et une perte de consistance radicale.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 22.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 152.

⁸ Cf. *ibid.*, Première partie, chapitre I.

elle peut être opérée par cette communauté abstraite qu'est l'État national, comme dans la période qui va des années '30 aux années '60.⁹ La désaffiliation peut frapper un groupe relativement homogène d'individus qui participent activement aux processus de production, comme le prolétariat au début de la révolution industrielle¹⁰, ou un groupe fort hétérogène de travailleurs sans travail comme aujourd'hui¹¹.

R. Castel décrit le passage d'une phase à l'autre en termes de désindividualisation (lorsque les protections collectives se renforcent, c'est-à-dire lorsqu'il y a une augmentation de l'intégration) et d'individualisation ou décollectivisation (lorsque les réseaux de sociabilité se défont et l'individu reste sans protections, désaffilié). Il faut toutefois faire attention à ne pas se méprendre sur ces termes. On pourrait en effet croire que, dans les phases de désindividualisation, l'individu tend à disparaître dans l'abstraction des fonctions imposées par le groupe et que, dans les phases d'individualisation, le groupe tend à disparaître en laissant la place à des individualités totalement atomisées et déliées. À la limite, dans une situation d'intégration parfaite il n'y aurait que des collectifs et dans une situation de désaffiliation totale il n'y aurait que des individus. Or, R. Castel lui-même veille à réfuter l'univocité d'une telle interprétation. É. Balibar l'explique on ne peut plus clairement, en modifiant par ailleurs l'usage de la terminologie de R. Castel :

Désindividualisation et désocialisation (expropriation « de soi » et dissociation ou démantèlement de l'appartenance) vont de pair, fournissant *a contrario* la preuve que la constitution du « soi » est inséparable, voire indiscernable de celle des « relations » matérielles et symboliques avec le « corps social ».¹²

R. Castel lui-même, malgré sa terminologie quelque peu ambiguë, ne dit rien d'autre. D'un côté, si à l'emploi stable correspond généralement une insertion relationnelle forte, c'est-à-dire une intégration presque totale des individus dans des collectifs stables, « *ce fonctionnement, écrit-il, produit en même temps des effets individualisants redoutables*¹³ ». En effet, justement parce que le monde du travail dans la société salariale n'est pas une société d'individus, mais « un emboîtement hiérarchique de collectivités constituées sur la base de la division du travail et reconnues par le droit¹⁴ », l'individu ne disparaît pas, mais son individualité se trouve strictement définie par sa position dans la division du travail et par

⁹ Cf. *ibid.*, Deuxième partie, chapitre VII. Le chapitre VI traite du parcours qui aboutit à la formulation de l'idée de propriété sociale, fondamentale pour la mise en place de l'Etat social.

¹⁰ Cf. *ibid.*, Deuxième partie, chapitre V.

¹¹ Cf. *ibid.*, Deuxième partie, chapitre VIII.

¹² É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, P.U.F., 2010, p. 124.

¹³ R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, p. 637, souligné par l'auteur. Il faut souligner que, pour des raisons sur lesquelles on reviendra en concluant, R. Castel ne semble pas tirer toutes les conséquences critiques de l'analyse (qu'on peut par exemple retrouver chez Foucault) de ces effets individualisants. Il faut par ailleurs reconnaître que R. Castel en est parfaitement conscient. Il s'en explique dans *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009, p. 15, note.

¹⁴ R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, p. 756.

sa fonction dans la société. Son individualité devient de plus en plus stable au fur et à mesure qu'elle est insérée dans des structures fixes qui lui garantissent la protection nécessaire à son épanouissement. Loin de disparaître, l'individu n'est jamais autant individualisé que dans une société où les structures collectives rendent possible son épanouissement.

De l'autre côté, une société où la désaffiliation est particulièrement grande est bien une société d'individus. Toutefois, la désaffiliation ne correspond pas à une absence complète de liens.

L'exclusion n'est pas une absence de rapport social, mais un ensemble de rapports sociaux particuliers à la société prise comme un tout. Il n'y a personne en dehors de la société, mais un ensemble de positions dont les relations avec son centre sont plus ou moins distendues.¹⁵

Dans le même sens, dans *L'insécurité sociale*, R. Castel affirme que « la décollectivisation elle-même est une situation collective [...]. L'opérateur est obligé d'être libre, sommé d'être performant, tout en étant largement livré à lui-même¹⁶. » C'est pourquoi il préfère le terme de désaffiliation, qui indique la persistance d'un certain lien social, à celui d'exclusion, qui suggère l'idée d'une séparation substantielle entre l'individu et le collectif. Les individus désaffiliés « ont été dé-liés, mais restent sous la dépendance du centre, qui n'a peut-être jamais été aussi omniprésent pour l'ensemble de la société¹⁷. » Autrement dit, loin de produire un renforcement de la liberté de l'individu à travers le détachement des structures collectives, la désaffiliation engendre un nouveau lien social, plus distendu. Dans ce cadre, l'individu ne possède plus les protections garanties par une sociabilité plus forte et n'a donc plus une base pour réaliser ses aspirations. En même temps, il reçoit des injonctions incessantes à le faire. Ce processus d'individualisation correspond donc à une véritable perte de consistance de l'individualité. C'est pourquoi R. Castel parle à ce propos d'« individualisme négatif¹⁸ ». Derrière le discours qui exalte les possibilités ouvertes par la déstabilisation des protections sociales pour que les individus se construisent eux-mêmes et produisent leur propre soi, cette individualisation se présente comme « un individualisme par défaut de cadres et non par excès d'investissements subjectifs¹⁹ », c'est-à-dire comme un individualisme par soustraction. Loin d'ouvrir de nouvelles possibilités pour l'épanouissement de l'individualité de chacun, cette situation d'indétermination met en danger les supports nécessaires à la potentialisation de l'action individuelle.

¹⁵ *Ibid.*, p. 716.

¹⁶ R. Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.

¹⁷ R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, p. 716.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 44 et Conclusion.

¹⁹ *Ibid.*, p. 759.

On voit ici s'esquisser une situation extrêmement paradoxale : lorsque le lien social garantit aux individus les protections nécessaires à la réalisation de leur individualité, il leur impose des contraintes qui réduisent le champ de leurs actions possibles à l'occupation d'une place dans une structure plus ou moins figée. À une relationnalité sociale forte correspondent des individualités protégées, mais bloquées. Lorsque cette relationnalité se défait, au lieu de pouvoir se déployer dans une totale liberté et autonomie, l'individualité perd tout support et ne peut que se disperser jusqu'à être totalement consommée par le système social, comme dans le cas des individus surnuméraires. En ce sens, les individus négatifs « sont des individus, mais des individus pris dans la contradiction de ne pas pouvoir être les individus qu'ils aspirent à être²⁰ ». C'est cette situation profondément ambiguë, sinon antinomique, sur laquelle débouchent les analyses de R. Castel, qu'il s'agit maintenant d'interroger.

2) Au-delà de l'adaptation. Le transindividuel comme invention collective

Nous allons maintenant faire appel à la conception simondonienne de l'ontogenèse du transindividuel afin d'éclaircir les processus qui sous-tendent ces deux formes d'individuation de la relation entre individu et collectif, à savoir l'intégration et la désaffiliation, et afin d'ouvrir une voie pour sortir des impasses auxquelles ces deux formes d'individuation nous conduisent. Nous avons vu que l'individuation de la relation entre individu et groupe ne doit pas être comprise comme un processus qui produit de manière exclusive un groupe totalement structuré ou des individus absolument autonomes. Il ne faut donc pas situer la différence entre ces formes d'individuation au niveau du résultat de l'individuation (qui serait alternativement l'individu ou le groupe). Il faudrait plutôt parler d'une différence dans l'intensité de l'individuation, c'est-à-dire d'une différence au niveau des échanges entre individus et groupes²¹. L'individu et le groupe sont indissociables. L'individuation de leur relation est déterminée par la fréquence, la répétitivité, le renouvellement des échanges entre les deux et par la capacité de ces échanges de transformer leurs structures. Simondon ne dit rien d'autre lorsqu'il remarque que l'individu et le groupe ne sont que les dépôts d'un processus d'individuation où leurs structures se déterminent réciproquement.²² Au lieu de

²⁰ R. Castel, *La Montée des incertitudes*, p. 434.

²¹ L'individu s'individuait, dit Simondon, « est l'être de la relation, et non pas être en relation, car la relation est opération intense, centre actif » (G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, 2005, p. 63, souligné par l'auteur). « L'ordre transductif est celui selon lequel un échelonnement qualitatif ou intensif s'étale de part et d'autre à partir d'un centre où culmine l'être qualitatif ou intensif » (*ibid.*, p. 319, souligné par l'auteur). Simondon introduit le terme de transduction pour comprendre le déploiement l'individuation en tant qu'opération relationnelle qui précède et produit des individualités (Cf. *ibid.*, p. 32-33).

²² « Les deux individuations, psychique et collective, sont réciproques l'une par rapport à l'autre ; elles permettent de définir une catégorie du transindividuel qui tend à rendre compte de l'unité systématique de l'individuation intérieure (psychique), et de l'individuation extérieure (collective) » (*ibid.*, p. 29).

mettre en relief une opposition, c'est en termes de correspondance que les structures de l'individu et du groupe doivent être saisies. Voici le sens fondamental du transindividuel, d'après lequel celui-ci gagne le statut d'un véritable régime d'individuation, au même titre que les régimes d'individuation physique et vitale.

Pour comprendre le surgissement du transindividuel, Simondon introduit le concept d'affectivité. L'affectivité constitue la charnière entre l'individu vivant et son milieu. Elle est mobilisée par le surgissement d'un champ métastable²³ autour d'un problème insoluble à l'intérieur du cadre structurel donné. Ce n'est que suite à l'invention d'une nouvelle dimension restructurant le champ métastable que l'individu peut résoudre ce problème. L'affectivité produit en particulier une désindividualisation qui permet à l'individu d'opérer cette déstructuration/restructuration de son rapport au milieu. Selon Simondon, pour certains vivants la désindividualisation produite par les conséquences affectives du surgissement d'un champ métastable ne peut pas déboucher sur une invention individuelle.²⁴ Ainsi, un écart se creuse entre l'affectivité et l'inventivité. Dans la mesure où l'individu ne peut plus résoudre tout seul le problème auquel il fait face, cette désindividualisation produit un tel détachement de l'individu par rapport à lui-même, qu'il peut entrer en relation avec une « nature préindividuelle²⁵ » qui consiste en des échanges affectifs avec les autres sujets pris dans le même contexte métastable. Muriel Combes explique cette idée de Simondon en affirmant que « le plus intime de nous-mêmes, ce que nous éprouvons toujours sous le signe de la singularité inaliénable, ne nous appartient pas individuellement ; l'intime relève moins d'une sphère privée que d'une vie affective impersonnelle, d'emblée commune²⁶ ». Notre affectivité nous met ainsi en rapport avec quelque chose qui ne relève pas de l'ordre de l'individu : c'est la « plus qu'individualité²⁷ » propre à l'affectivité, qui potentialise notre individualité en lui permettant de transformer les termes d'un problème afin de le résoudre. L'affectivité, explique Simondon, « est [...] ce qui traduit et perpétue la possibilité d'individuation en collectif : c'est l'affectivité qui amène la charge de nature préindividuelle à devenir support de l'individuation collective ; elle est médiation entre le préindividuel et l'individuel²⁸. » Cette affectivité impersonnelle ne peut toutefois se réaliser que par une invention collective qui

²³ Le concept de métastabilité, que Simondon emprunte à la thermodynamique, est employé pour désigner un état ni stable, c'est-à-dire totalement figé, ni instable, c'est-à-dire totalement indéterminé. C'est un état dans lequel le surgissement d'une incompatibilité à l'intérieur d'un cadre structurel donné produit une augmentation de potentiels (potentiels aussi réels que l'actuel) qui mène ce cadre sur le seuil d'une nouvelle individuation comportant l'ouverture de dimensions imprévisibles et ne pouvant donc pas être saisie à l'aide du principe d'identité et du tiers exclu. Cf. *ibid.*, p. 26.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 165-167.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 28.

²⁶ M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité, pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, 1999, p. 50, souligné par l'auteure.

²⁷ Cf. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 26 ; cf. M. Combes, *Simondon*, p. 48.

²⁸ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 252.

permet à la potentialisation garantie par le préindividuel d'opérer la restructuration du champ métastable que les individus ne pouvaient pas transformer individuellement.²⁹ C'est ainsi que le transindividuel peut véritablement être institué.

Ici se situe le cœur du problème du transindividuel chez Simondon.³⁰ En effet, d'un côté, le transindividuel en tant que régime d'individuation fait que « l'individualité [...] est ce qui s'élabore en élaborant la transindividualité³¹ » : l'échange affectif dans des situations d'équilibre métastable est toujours déjà à l'œuvre dans la constitution de tout individu. Cependant, de l'autre côté, le transindividuel ne semble se réaliser que dans le cas spécifique d'une invention collective, c'est-à-dire lorsque des affects s'échangent en augmentant la puissance des individus en vue de l'invention qui résout un problème insoluble dans le contexte donné.³² Pour comprendre le sens de cette duplicité, il faut rappeler que Simondon conçoit le transindividuel comme une forme d'individuation qui peut échouer ou être pervertie. C'est pourquoi il faut introduire les figures symétriques de l'interindividuel et de l'angoisse qui nous permettront de voir plus clair dans l'ambiguïté des figures de l'individu intégré et de l'individu négatif que nous avons rencontrées chez R. Castel.

L'interindividuel se produit lorsque le problème qui mobilise l'affectivité est désamorcé par le maintien des termes donnés, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas d'invention. « L'interindividuel ne nécessite pas de nouvelle individuation dans les individus entre lesquels il s'institue, mais seulement un certain régime de réciprocité et d'échange qui suppose des analogies entre les structures intra-individuelles et non une mise en question des problématiques individuelles³³. » Autrement dit, dans l'interindividuel, les échanges affectifs sont étouffés par la réduction de la problématique qui les engendre dans les cadres qui ont déterminé son surgissement avant qu'ils n'aboutissent à une nouvelle individuation. L'interindividuel peut ainsi être compris comme un épuisement du transindividuel avant sa réalisation dans une invention, c'est-à-dire comme l'étouffement de l'affectivité « plus qu'individuelle » par l'imposition de structures et fonctions figées – ces mêmes structures qui avaient engendré

²⁹ Nous approfondissons le rapport entre affectivité, invention collective et transindividuel dans F. Bruschi, « Affectivité et invention chez Gilbert Simondon. Du vivant au transindividuel », *Interpretationes. Studia philosophica europeana*, n° 2, 2011.

³⁰ Sur cette question, voir J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 221-223.

³¹ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 281.

³² C'est ainsi qu'on peut comprendre l'idée que l'affectivité se réalise lorsqu'une action collective lui permet de s'actualiser comme émotion : « les univers affectifs, ou plutôt les univers affectifs naissants, n'aboutissent qu'à des sous-ensembles distincts et non coordonnés entre eux tant que l'action [...] n'intervient pas. La coordination des dimensions affectives premières ne peut s'accomplir complètement dans le sujet sans l'intervention du collectif, car le collectif est nécessaire pour que l'émotion s'actualise » (*ibid.*, p. 257-258). C'est ici que la compréhension l'action comme invention joue un rôle fondamental. En effet, pour Simondon, l'invention institue une relation transindividuelle en faisant coïncider le social avec la relation immédiate entre les individus. Cf. *ibid.*, p. 514.

³³ *Ibid.*, p. 167.

un problème et mobilisé les affects – sur des individualités qui demeurent égales à elles-mêmes. « Il faut noter, écrit Simondon, que la relation interindividuelle peut masquer la relation transindividuelle, dans la mesure où une médiation purement fonctionnelle est offerte comme une facilité qui évite la véritable position du problème de l'individu par l'individu lui-même³⁴. » C'est le cas de ce que Simondon appelle les « groupes fonctionnels³⁵ », dans lesquels l'individualité de chaque membre est définie par sa fonction au sein du groupe. On peut ainsi définir l'interindividuel comme un système individus-groupe en équilibre stable. En effet, la créativité ne vient ni du social ni de l'individu ; elle réside dans la métastabilité formée par le système qu'ils constituent. Dans l'interindividuel, une causalité récurrente entre groupe et individus draine l'affectivité de ces derniers en la canalisant dans des voies qui la stabilisent de manière à réduire toute forme de désindividualisation avant qu'elle produise une véritable transformation. Ce lien social fort, qui fixe l'individualité des individus et des groupes qu'il met en rapport, est caractérisé par des échanges de basse intensité et tend à stabiliser les rapports donnés. Les problèmes étant ainsi désamorçés ne peuvent que se répéter.

À l'opposé de l'interindividuel, mais partageant avec lui la basse charge d'intensité des échanges entre groupe et individus, on trouve un individu évanescent, un individu qui, en essayant de résoudre une problématique imposée par son rapport au milieu sans la potentialisation garantie par les échanges affectifs propres au transindividuel, aboutit à la dissolution de sa propre individualité. Simondon voit dans l'angoisse le cas où cette forme d'individualité est la plus visible. Dans l'angoisse, au lieu d'accomplir, avec l'individuation transindividuelle, la résolution de sa problématique affective, l'individu essaie de réaliser une invention dans les limites de son individualité et, par conséquent, « se dilate douloureusement en perdant son intériorité ; il est ici et ailleurs, détaché d'ici par un ailleurs universel ; il assume tout l'espace et tout le temps, devient coextensif à l'être, se spatialise et se temporalise, devient monde incoordonné³⁶. » Ainsi, dans l'angoisse, au lieu d'assumer par le collectif des significations qui lui permettent de ne pas être réduit à son individualité, le sujet éclate en perdant cette individualité par laquelle il voulait tout réaliser.

À la lumière de ces développements, nous pouvons désormais relever que, contrairement à l'interindividuel,

L'action transindividuelle est ce qui fait que les individus existent ensemble comme les éléments d'un système comportant potentiels et métastabilité, attente et tension, puis découverte d'une structure et d'une organisation fonctionnelle qui intègrent et résolvent cette problématique d'immanence incorporée [...]. Le transindividuel ne localise pas les individus : il les fait communiquer ; [...] ce sont les relations

³⁴ *Ibid.*, p. 279.

³⁵ Pour Simondon, un exemple de groupe fonctionnel est le groupe de travail. Cf. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 248.

³⁶ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 256.

d'information qui sont primordiales, non les relations de solidarité, de différenciation fonctionnelle.³⁷

Pour que cette individuation se produise, sans toutefois que toute forme d'individualité soit dissipée comme dans le cas de l'angoisse, il faut que le collectif reste intrinsèquement métastable et donc corrélativement que la problématique affective, plutôt que d'être résolue, soit entretenue comme telle. Dans l'interindividuel, on a à faire à une perversion du transindividuel par l'étouffement de l'individualité ; dans le cas de l'angoisse, à l'échec de son individuation suite à l'explosion de l'individualité. Dans les deux cas, le transindividuel est bien présent, dans la mesure où c'est à partir des échanges affectifs engendrés par une problématique et nous mettant en relation avec le préindividuel que l'on travaille. Dans les deux cas, la résolution de cette problématique consiste à réduire ces échanges, par défaut ou par excès, en produisant un état d'équilibre stable ou une situation de totale indétermination, c'est-à-dire en produisant la disparition de la transindividualité. Ainsi, le lien entre individu et groupe est, dans ces deux cas, un lien à basse intensité, qui empêche toute transformation des rapports donnés. Si, d'un côté, avec l'interindividuel, on a un rapport constituant totalement ses termes ; si, de l'autre côté, l'individualité est destinée à perdre toute consistance, avec le transindividuel on aura au contraire une véritable relation entre individu et groupe qui s'entretient elle-même en tant qu'elle reprend sans cesse le mouvement d'individuation du groupe et de l'individu. Dans le régime d'individuation transindividuelle, l'individu est déterminé de façon à être indéterminé, c'est-à-dire de façon à être constamment en communication avec les autres à travers la nature préindividuelle : le collectif et les individus se trouvent ici en métastabilité continue.

Revenons maintenant à notre problématique. Qu'est-ce que ces analyses apportent à la question des rapports entre les types de liens sociaux et les formes de l'individualité ? On pourrait dire que dans le cas de l'interindividuel le groupe est bien présent, mais n'est pas le moteur d'une dynamique d'invention ; au contraire, dans le cas de l'angoisse, il peut bien y avoir une tentative d'inventer, mais elle échoue puisqu'elle n'est pas supportée par un lien social fort. Il est désormais clair que l'on retrouve ici, dans une perspective ontogénétique, ce que R. Castel appelle intégration et désaffiliation. Dans les deux cas, ce qui semble manquer c'est la réalisation d'une *invention collective*³⁸. La dimension de l'invention ne pouvant pas

³⁷ *Ibid.*, p. 302.

³⁸ Il faut souligner que Simondon n'approfondit pas assez la dimension collective de l'invention, alors qu'il se concentre plutôt sur son rapport aux techniques (voir G. Simondon, *L'Invention dans les Techniques. Cours et conférences*, Paris, Seuil, 2005) et à l'imagination (voir G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou, La Transparence, 2008) – deux dimensions sans doute fondamentales de cette problématique. En même temps, la nécessité de prendre en compte cette dimension découle, comme on a essayé de le montrer, de l'impossibilité de penser l'institution du transindividuel à partir d'une action individuelle. Dans le même sens, il faut rappeler que pour Simondon le véritable lieu du social comme système de relations se situe *entre* les groupes, c'est-à-dire que c'est par l'action collective que l'individu et le collectif peuvent s'individualiser transindividuellement. Cf. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 295.

entrer en jeu en réponse à la mobilisation de l'affectivité, on se limite à une oscillation entre l'adaptation et la désadaptation. Le passage par Simondon nous apprend ainsi que, pour penser la genèse d'un groupe dont l'action produise l'augmentation de la puissance de chaque individu qui en fait partie, il faut prendre en compte deux éléments. Premièrement, la nécessité d'un lien social fort qui empêche la dissipation des individualités qui le constituent. Deuxièmement, la participation à une action collective visant à transformer les structures données pour résoudre une problématique spécifique. Ce deuxième élément empêche le groupe de se fermer en stabilisant les échanges affectifs dans des cadres figés. En effet, l'invention selon Simondon consiste à résoudre un problème en introduisant des dimensions qui ne sont pas données dans la situation problématique. Cela permet d'élargir le champ métastable qui rend possibles des échanges affectifs, en sollicitant par conséquent la transformation des individualités et des identités, alors que dans l'adaptation le système tendrait vers une situation de continuité homogène.

C'est pourquoi on peut parler de différence d'intensité entre l'individuation transindividuelle et les formes de son échec. En effet, le fait que l'interindividuel soit caractérisé par un lien social fort ne signifie pas que la relation entre individu et groupe soit intense. Tant avec l'interindividuel que dans l'angoisse, on a affaire à des états stables, alors qu'avec le transindividuel on touche à la source de la potentialisation de la transformation : la métastabilité de la relation entre groupe et individu. C'est cette métastabilité qui, lorsqu'elle est entretenue, c'est-à-dire lorsqu'elle ne se tourne pas dans une stabilisation des individualités ou dans leur éclatement, constitue le gage de l'intensité de l'individuation transindividuelle. Le caractère fondamental du transindividuel doit ainsi être saisi dans le fait qu'au lieu de s'individualiser en épuisant progressivement ses potentiels, il s'individualise en entretenant sa métastabilité. En réalisant éminemment une caractéristique propre à tout vivant, « son devenir est une individuation permanente ou plutôt *une suite d'accès d'individuation* avançant de métastabilité en métastabilité³⁹. »

3) Le transindividuel entre insurrection et constitution

En faisant appel à la reprise du concept de transindividuel proposée par É. Balibar, nous pourrions finalement saisir dans quelles formes le transindividuel peut se manifester en tant que lien groupal fort rendant possible le déploiement de la créativité de chacun de ses membres.

³⁹ *Ibid.*, p. 29. La question de l'entretien de la métastabilité comporte par ailleurs le développement d'une théorie des rapports exo-groupe. Pour un approfondissement de cette question, voir X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, P.U.F., 2010, p. 199-206.

Tout d'abord, il est intéressant de résumer brièvement la façon donc É. Balibar mobilise le concept simondonien de transindividuel à la lumière de ses interprétations de Marx et de Spinoza. Il affirme que la pensée de Marx se construit sur une « ontologie de la relation⁴⁰ » qui

à la discussion sur les rapports de l'individu et du genre [...] substitue un programme d'enquête sur cette multiplicité de relations, qui sont autant de transitions, de transferts ou de passages dans lesquels se fait et se défait le lien des individus à la communauté et qui, en retour, les constitue en eux-mêmes⁴¹.

Le concept de transindividuel devient particulièrement central dans sa lecture de Marx lorsqu'il s'agit de rendre compte de la pratique des mouvements révolutionnaires, « une pratique qui *n'oppose* jamais la réalisation de l'individu aux intérêts de la communauté, qui ne les sépare même pas, mais qui cherche toujours à les réaliser l'un par l'autre⁴². »

À quel niveau ces transitions qui constituent l'individualité se situent-elles ? C'est cette fois en faisant appel à Spinoza qu'É. Balibar nous l'explique. « L'objet de Spinoza est le rapport de communication des affects entre eux, et donc le rapport de communication des individus à travers leurs affects⁴³. » Cela permet à É. Balibar d'affirmer que « l'*Ethique* énonce bien une définition de l'individualité comme transindividualité, ou mieux comme procès d'individua(lisa)tion transindividuel⁴⁴ ». Ainsi, de la même manière que, pour Simondon, le transindividuel est engendré par des échanges affectifs se situant au niveau préindividuel, chez Spinoza, l'individu est toujours plus qu'un individu, en ceci que son individualité est produite par la communication des affects dans la multitude.

Il y a, par ailleurs, dans la formulation du concept de transindividuel proposée par É. Balibar, une tension similaire à celle que l'on a mise en relief chez Simondon. On peut la voir à l'œuvre dans les deux passages sur Marx que l'on vient de citer. D'un côté, le transindividuel est présenté comme un état donné, relevant d'une ontologie de la relation, et indiquant que tout processus d'individuation ne s'effectue qu'en entrant en avec d'autres processus d'individuation. De l'autre côté, le concept de transindividuel assume une valeur proprement politique lorsqu'il est présenté comme la contrepartie ontogénétique de cette pratique particulière qui est celle des mouvements révolutionnaires. Encore une fois, on pourrait comprendre cette ambiguïté en affirmant que, si le transindividuel est toujours à l'œuvre, il

⁴⁰ Pour É. Balibar, le propre du matérialisme est d'« analyser le réel comme rapport ». Cf. *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 179.

⁴¹ É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 32. Pour une définition plus développée du concept de transindividuel, voir É. Balibar, *La crainte des masses*, p. 45.

⁴² É. Balibar, *La philosophie de Marx*, p. 32.

⁴³ É. Balibar, *La crainte des masses*, p. 90. Cf. également É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., p. 113-118.

⁴⁴ É. Balibar, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », dans P.-F. Moreau (éd.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris, ENS Editions, 1996, p. 37-38.

peut se réaliser selon des intensités différentes. Ce serait, chez Marx, dans la pratique révolutionnaire que l'échange entre la puissance de l'individu et celle du groupe atteindrait le plus haut degré d'intensité.

C'est en raison des différentes intensités de l'individuation transindividuelle que le transindividuel doit être pensé comme problème. En effet, écrit-il,

Ce qui demeure ouvert à titre de problème et peut-être d'aporie insoluble (mais c'est cette aporie qui alimente la politique moderne, et l'engage dans un procès infini d'invention intellectuelle et pratique) c'est la question de savoir comment on peut *instituer le transindividuel*, trouver une institution du politique où ni l'individu ni la communauté, ni la liberté ni l'égalité ne peuvent exister sans leur contraire.⁴⁵

Ici É. Balibar rencontre à nouveau une exigence simondonienne : l'institution du transindividuel ne peut pas être pensée indépendamment d'une opération d'invention. En effet, l'aporie du transindividuel est due au fait qu'à chaque fois qu'il se réalise dans la *constitution* d'un groupe, il produit une stabilisation de la métastabilité essentielle aux échanges affectifs qui constituent son essence, c'est-à-dire une diminution de l'intensité du lien entre la puissance de l'individu et la puissance du groupe ; diminution qui fait que, au lieu d'entretenir réciproquement leur créativité, les individus et les groupes engendrent un processus destiné à la répétition de pratiques qui maintiennent en place les structures données.

C'est pourquoi, à côté du moment constitutionnel, il faut selon É. Balibar introduire un moment *insurrectionnel*, le transindividuel ne pouvant être institué qu'en prenant en compte ce qu'il appelle un « différentiel d'insurrection et de constitution⁴⁶ ». C'est cela que Simondon essaie de théoriser lorsqu'il affirme que l'opération d'invention consiste dans le fait de déstructurer et restructurer un contexte problématique, afin de créer de nouvelles dimensions dans lesquelles cette problématique peut être résolue. Il ne s'agit donc assurément pas pour un collectif de s'adapter à un contexte problématique – dynamique propre à toute politique exclusivement axée sur le moment constitutionnel. Il faut au contraire affirmer qu'un lien social fort n'étouffe pas les individus seulement s'il se décline dans le sens d'une invention collective, c'est-à-dire seulement s'il est orienté vers la transformation des structures et des fonctions imposées par l'ordre constitué, seulement si le déploiement de son action l'oblige à excéder les conditions données. En effet, un tel processus inventif est nécessairement renvoyé au contexte problématique spécifique qui l'a engendré. Dans la mesure où ce contexte problématique ne contient pas dans ses structures les conditions de sa résolution, ce processus doit faire face à une indétermination. C'est cette situation de métastabilité qui rend possible l'intensification des échanges affectifs en engendrant ainsi un processus de transformation des rôles individuels et des structures collectives qui réalise le sens le plus

⁴⁵ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, p. 131, souligné par l'auteur.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

propre du transindividuel.⁴⁷ C'est seulement par ce processus qu'il peut y avoir de l'histoire, que de nouvelles dimensions peuvent surgir en fournissant la base pour de nouveaux processus constitutionnels.

C'est pour nommer la nécessité du moment d'indétermination qu'É. Balibar situe au cœur de tout mouvement insurrectionnel l'énoncé de l'égaliberté, caractérisé par une universalité négative, c'est-à-dire par une indétermination absolue. En effet, cet énoncé, qui affirme que l'égalité et la liberté ont une extension identique, a le statut d'une réfutation, d'un *elenchos*. C'est-à-dire qu'il ne peut être démontré que négativement en montrant que liberté et égalité sont toujours contredites ensemble.⁴⁸ Cet énoncé renvoie ainsi dans sa négativité les collectifs et les individus qui l'énoncent à la problématique du manque d'égaliberté dans la situation donnée. Cette problématique ne pouvant pas être résolue par la mise en place d'une universalité qui corresponde à l'excès hyperbolique de l'énoncé, il faut procéder à une invention pratique qui, en mettant en place un processus transindividuel, transforme la donne individuelle et collective de manière à produire une réduction de l'écart entre les institutions et la demande d'émancipation des individus et des groupes.

L'indétermination fait toute la force de l'énoncé, mais la faiblesse pratique de l'énonciation. Ou plutôt elle fait que *les conséquences de l'énoncé* sont elle-même indéterminées : elles dépendent entièrement de rapports de forces, et de leur évolution dans la conjoncture, où il faudra bien *construire pratiquement des référents* individuels et collectifs pour l'égaliberté.⁴⁹

Si l'on reprend les distinctions précédentes à la lumière de ces développements du concept de transindividuel, on peut affirmer que, si les politiques d'intégration (et aujourd'hui, avec des mécanismes différents, les politiques d'insertion) tendent à individualiser l'individu à travers des formes de « gouvernementalité⁵⁰ » et si cette tendance ne peut pas être contrecarrée par une « libération » de l'individu qui aboutirait à sa dispersion dans un lien social délaissé, « les mouvements sociaux et révolutionnaires ne tendent pas [de leur côté] à collectiviser le collectif [...], ils tendent plutôt à le *subjectiviser*, ce qui implique aussi une

⁴⁷ On pourrait se demander si l'intensité des échanges affectifs suffit à produire une transformation des individualités, c'est-à-dire des identités et des rôles. Nous pouvons désormais affirmer que si les échanges affectifs sont produits par le surgissement d'un problème et si ce problème ne peut pas être résolu à partir des conditions individuelles et collectives données, alors une transformation est imposée par la situation de blocage et d'indétermination. C'est ainsi qu'une intensification se produit engendrant une dynamique de subjectivation qui permet aux individus de se décaler par rapport aux identités reçues. En même temps, cette intensification ne peut être entretenue que lorsqu'elle aboutit à une invention qui transforme les individus et les groupes en élargissant les limites du champ métastable. Seulement de cette manière l'on peut éviter le recouvrement de ce décalage par ce qu'on a appelé « l'étouffement » des échanges transindividuels.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 70-71.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 72-73, souligné par l'auteur.

⁵⁰ Sur le « gouvernement par l'individualisation », voir M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » (1982), dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1046. L'idée de gouvernementalité est introduite dès 1978. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 111-113.

forte tendance qu'on peut dire "émancipatrice" à associer de façon réciproque la résistance individuelle et la solidarité, la *praxis* collective⁵¹. » En effet, en affrontant une problématique qui ne peut être résolue que par l'invention de nouvelles structures, les individus et les groupes sont forcés de mettre en jeu leur individualité dans un échange qui les transforme au lieu de les individuer, c'est-à-dire qui les pousse à ne jamais cesser de s'individualiser.⁵² C'est ce qui se passe lorsqu'une insurrection se trouve amenée à inventer les conditions pour la réalisation de l'égaliberté dans l'indétermination que l'énoncé de l'égaliberté projette sur la conjoncture donnée. On se trouve ici face à une situation de subjectivation, parce que l'urgence de l'invention appelle l'individu à assumer des rôles inédits au sein du groupe et le groupe à transformer son identité pour garantir sa cohérence. Et on pourrait avancer l'idée que cette subjectivation ne comporte pas pour autant un assujettissement, parce que ce rôle et cette identité se forment hors de toute structure ou fonction données, justement dans le mouvement qui les déstructure pour ouvrir l'espace pour une nouvelle constitution.

É. Balibar nous indique ainsi que l'institution du transindividuel n'est possible que si l'on prend en compte ce différentiel d'insurrection et de constitution. Si elle ne veut pas produire un ordre se limitant à garantir la cohésion sociale et dont l'envers est la stabilisation des individus et des groupes dans des individualités figées, toute politique de constitution doit toujours se former dans une dialectique avec une politique d'insurrection. De cette manière seulement le transindividuel peut s'intensifier en produisant des institutions qui, au lieu de refouler le caractère insurrectionnel de leur surgissement, entretiennent la possibilité de transformer leurs structures et les identités qu'elles façonnent, en mettant par-là même constamment en danger leur propre stabilité. Des institutions en danger, puisque, comme le souligne É. Balibar dans les dernières pages de *Violence et civilité*⁵³, il ne faut pas tant craindre le côté diabolique de la puissance nécessaire au surgissement de toute collectivité, à savoir le risque de sa perversion, que l'impuissance de cette puissance, c'est-à-dire son étouffement dans l'illusion de toute-puissance propre aux collectifs qui se veulent éternels.

⁵¹ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, p. 147, souligné par l'auteur.

⁵² « Il reste trop d'individualité dans la conception du transindividuel » (G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 283). Il nous semble intéressant de respecter cette indication de Simondon en reprenant dans le cadre de notre analyse la distinction entre individuation et individualisation qu'il propose pour rendre compte de la différence entre individuation physique et individuation vitale (Cf. J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation*, p. 169).

⁵³ Cf. É. Balibar, *Violence et civilité. Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, p. 417. Dans cet ouvrage, le questionnement du transindividuel reçoit par ailleurs un approfondissement inédit lorsqu'É. Balibar essaie de comprendre l'extrême violence comme le « renversement des conditions transindividuelles de l'existence individuelle et sociale » (p. 390).

Conclusion

Nous pouvons désormais conclure en revenant rapidement sur nos premiers pas. La nécessité de penser le caractère insurrectionnel de l'institution du transindividuel nous fait comprendre pourquoi les analyses de R. Castel ne vont pas au-delà de l'éclaircissement des deux formes d'individualité propres à l'intégration et à la désaffiliation. Comme É. Balibar l'a bien remarqué⁵⁴, les analyses de R. Castel tendent à reproduire l'idée durkheimienne d'après laquelle la société est comme un organisme mis en danger par des processus de désaffiliation et dont il s'agit de garantir l'homéostasie. Or, nous avons insisté sur la différence entre adaptation et invention justement pour éviter une interprétation de la notion de transindividuel qui en ferait le fondement ontologique pour l'idée durkheimienne de solidarité. Pour Durkheim, il s'agissait de construire une représentation du lien social qui se situe au juste milieu entre individualisme et collectivisme.⁵⁵ Ainsi, à l'encontre de l'individualisme libéral, l'État est censé intervenir pour entretenir et favoriser la solidarité *de fait* existant dans la société (par exemple en concédant des droits sociaux), mais, à l'encontre du collectivisme étatique, son intervention ne doit pas aller au-delà de ce travail. On comprend que cette perspective ne dépasse pas une conception axée sur l'adaptation et l'homéostasie. Chez R. Castel, les politiques sociales sont également comprises comme une réaction régulatrice de la puissance publique pour maintenir la cohésion sociale, c'est-à-dire, en dernière instance, comme des concessions unilatérales de l'État correspondant à des revendications d'individus ou de groupes en position de passivité. Selon cette perspective, la citoyenneté sociale est une limitation que la puissance publique impose au capitalisme afin d'éviter la dissolution qui l'atteindrait s'il était exclusivement gouverné par les lois du marché. C'est pourquoi l'État continue chez R. Castel à jouer un rôle central, comme on peut le voir dans ses propositions pour sortir de la crise de l'État national-social, dont la principale est celle du « partage du travail⁵⁶ ».

Si l'on veut que le transindividuel soit institué dans le social, il faut au contraire repenser une production normative « hors État⁵⁷ ». En effet, le transindividuel se réalise lorsqu'à un lien social fort correspond un mouvement de dépassement des normes données. À l'époque moderne, ce mouvement s'est manifesté principalement sous la forme de l'insurrection et c'est sans doute avec cette forme que son intensité peut atteindre son sommet.⁵⁸ Mais plus

⁵⁴ Cf. É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, p. 33, note.

⁵⁵ Cf. J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, p. 84.

⁵⁶ Cf. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, p. 732-737.

⁵⁷ Althusser avait bien relevé la nécessité pour un parti visant une émancipation radicale d'être « fondamentalement hors État » (L. Althusser, « Le marxisme comme théorie "finie" », dans *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998, p. 290).

⁵⁸ É. Balibar insiste par ailleurs sur le rôle essentiel que les mouvements insurrectionnels ont joué dans les processus d'institution des droits sociaux, dont normalement on attribue la paternité exclusivement à l'État national-social. Cf. *La proposition de l'égaliberté*, p. 33, note.

fondamentalement l'expression « hors État » exprime l'idée que les droits doivent être produits d'en bas, sans faire appel à des droits déjà énoncés dont ferait tout simplement défaut l'application.⁵⁹ Loin de faire appel à des statuts préétablis pour pouvoir profiter de certains droits, une telle production normative oblige à construire des nouvelles identités à travers l'échange entre l'individu et le groupe et à travers leur transformation réciproque. Ainsi, l'émancipation ne doit pas être concédée par le haut et notamment par l'État, mais doit être produite par la vie des groupes, qui deviennent ainsi, pour reprendre l'expression de Georges Gurvitch, « des centres actifs d'engendrement et de défense de leurs droits sociaux⁶⁰ ». C'est au niveau des échanges entre les individualités et les groupes que les nouveaux droits sociaux sont engendrés. C'est seulement ainsi qu'ils peuvent en retour entretenir cette transindividualité en relançant le processus de transformation de l'identité individuelle et groupale qui les a produits. Alors que les penseurs de la Troisième République, tout en critiquant la définition souveraine de l'État, restent liés à l'idée d'une solidarité de fait déjà existante dans la société, que le droit se limiterait à reconnaître et éventuellement à favoriser⁶¹, il s'agit aujourd'hui d'inventer de nouvelles formes de solidarité ensemble avec les droits qui les justifient. C'est ainsi que le transindividuel, en ceci qu'il nomme l'invention de nouvelles formes de vie par la transformation des individus et des groupes, peut être véritablement institué dans le social.

Fabio Bruschi est assistant-doctorant à l'Université catholique de Louvain où il prépare une thèse sur les rapports entre idéologie et intervention intellectuelle à partir de la pensée de Louis Althusser.

⁵⁹ É. Balibar montre comment ce mécanisme est au fondement de l'hégémonie de l'idéologie dominante : des idées sont dominantes lorsqu'elles deviennent les idées des dominés – les seules auxquelles les dominés peuvent faire appel pour s'émanciper. Cf. É. Balibar, *La crainte des masses*, p. 25.

⁶⁰ G. Gurvitch, *La déclaration des droits sociaux*, Paris, Dalloz, 2009, p. 36. Pour une présentation de la pensée de Gurvitch mettant en valeur le rôle que l'intellectuel peut jouer dans les processus de genèse des droits sociaux, voir F. Bruschi et A. Loute, « L'idéal-réalisme de Georges Gurvitch », dans M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique latine, Aller-retour*, Monza, Polimetrica, 2011, p. 387-419.

⁶¹ Pour une présentation synthétique d'auteurs comme Léon Bourgeois, Maurice Hariou et Léon Duguit, voir J. Donzelot, *L'invention du social*, p. 86-103.

echos

Yves Citton, Laurent Demoulin, Antoine Janvier et François Provenzano : « **Exploitation, interprétation, scénarisation.**
Entretien avec Yves Citton »

Les pages qui suivent, entre compte-rendu critique et entretien, sont issues d'une rencontre avec Yves Citton organisée à Liège, le 22 octobre 2010, par le groupe COnTEXTES et l'Unité de recherches en philosophie politique et philosophie critique des normes de l'Université de Liège.

Professeur à l'Université de Grenoble, Yves Citton s'est imposé comme un spécialiste des enjeux politiques de la littérature moderne avec *Impuissances. Défaillances masculines et pouvoir politique de Montaigne à Stendhal* (Paris, Aubier, 1994), *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique* (Paris, L'Harmattan, 2001) ou *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières* (Paris, Amsterdam, 2006), dont l'une des caractéristiques communes est d'articuler la recherche sur ce qu'Y. Citton appelle « le littéraire » avec des problèmes éthiques et politiques des plus contemporains. Avec *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires* (Paris, Amsterdam, 2007), il aborde frontalement la question de la politique des études littéraires – à entendre dans tous les sens de l'expression. En 2010, paraissent coup sur coup *L'avenir des Humanités : économie de la connaissance ou culture de l'interprétation ?* (Paris, La Découverte, 2010) et *Mythocratie, Storytelling et imaginaire de gauche* (Paris, Amsterdam, 2010) : Yves Citton y prend à bras le corps les questions politiques en tant qu'elles relèvent d'une double dimension, économique et imaginaire (au sens fort du terme), pour produire une analyse critique du capitalisme contemporain et de ses singularités, et proposer des protocoles d'expérimentations alternatives et subversives qui s'appuient sur une certaine conception et une certaine pratique du littéraire.

Ce sont ces deux ouvrages qui furent au centre de la rencontre liégeoise. Elle s'est déroulée en deux temps : d'abord, une table ronde à l'Université de Liège avec François Provenzano et Antoine Janvier autour de *L'avenir des Humanités* ; ensuite, une discussion avec l'auteur à la librairie Livre aux trésors à propos de *Mythocratie*, animée par Laurent Demoulin. Ceci explique la différence formelle dans les types de questionnements présentés ci-dessous.

Nous avons proposé à Y. Citton de reprendre les trois séries de questions qui lui furent adressées lors de cette journée, pour reformuler – et éventuellement préciser ou poursuivre – ce qu'il avait esquissé oralement et pour ainsi dire « à chaud » au cours des discussions. La publication se présente donc selon le déroulement de cet échange par écrit : après les trois interventions elles-mêmes formellement distinctes selon leur lieu d'inscription, le lecteur trouvera un texte d'Y. Citton qui prolonge certains problèmes posés plus haut ou en déplace les coordonnées, traçant ainsi de nouvelles pistes de recherches.

En ce sens, l'ensemble de cette publication répond à l'un des objectifs de ce que *Dissensus* souhaite donner à lire dans la rubrique « Échos » : des recensions critiques d'ouvrages récents ou plus anciens ; des entretiens avec des auteurs effectuant une recherche originale dans le champ de la théorie politique (qu'elle soit philosophique, sociologique, historique, littéraire, etc.) ; mais aussi des échanges qui sont autant de relances faites moins à un auteur qu'à son matériau même et aux problèmes avec lesquels il se débat, dans la mesure où ils constituent pour tous l'enjeu d'une recherche en cours. C'est bien ainsi qu'il convient de lire ces pages : la présentation de quelques répercussions du travail d'Y. Citton, auxquelles il a accepté à son tour – et nous l'en remercions vivement – de faire écho.

Régimes de discursivité interprétative et statut du littéraire, par François Provenzano

Le travail d'Yves Citton – dans *L'avenir des Humanités*¹, mais aussi dès l'ouvrage de 2007 : *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires* – engage une conception de l'activité interprétative qu'on pourrait schématiquement caractériser comme une mise en tension entre la singularité de l'individu interprète et la généralité de la communauté à laquelle il appartient. Cette conception me semble prêter le flanc à trois questions, qui en réalité n'en font qu'une, et qui touchent au statut du littéraire à l'égard du social d'une part, à l'égard des autres discours d'autre part.

1. Questionnement institutionnel

Vous situez volontiers les humanités littéraires dans une opposition à la « culture scientifique », qui ne proposerait pas la même réflexivité sur ses pratiques interprétatives. Émanant d'un littéraire, un tel partage ne risque-t-il pas d'être perçu comme une défense de privilèges ? En outre, d'un point de vue plus structurel, ce divorce prononcé entre deux grands régimes de savoir ne rejoint-il pas l'argumentaire des nouvelles politiques de gestion universitaire (et éditoriale), qui réservent aux littéraires des « vacuoles », certes, mais

¹ *L'avenir des Humanités : économie de la connaissance ou culture de l'interprétation ?*, Paris, La Découverte, 2010.

singulièrement isolées des enjeux sociétaux des collectivités, ou réduites à la fonction de paravent de bonne conscience humaniste ?

Au sein même des « humanités » cette fois, quelle place occupent les « études littéraires » ? On perçoit globalement dans votre propos une tentative de concilier deux modèles institutionnels différents : celui des *humanities* anglo-saxonnes et celui de la tradition universitaire française, dominée par le paradigme historiciste. La question se pose dès lors de préciser le terreau institutionnel (et inséparablement épistémologique) de ces « pratiques discursives transdisciplinaires » (*AH*, pp. 124-125) que vous placez au fondement de la formation des interprètes. On peut deviner derrière cette étiquette une reprise de l'héritage de la rhétorique (« l'acquisition et le développement de modes de problématisation, d'argumentation, de réfutation », *AH*, p. 124), mais ce vaste fonds de techniques du discours semble toujours dominé par le modèle de « l'expérience littéraire » : celle-ci doit-elle dès lors être perçue comme le parangon de la discursivité ? À quel titre ?

2. Questionnement idéologique

Le modèle de l'individu interprète que vous présentez accentue les dimensions singularisantes, esthétisantes, subjectives et intuitives de l'activité interprétative. Il me semble qu'on peut trouver là l'équivalent, sur le pôle de la réception, de ce que l'idéologie littéraire du Romantisme avait défendu comme modèle de la production littéraire : le créateur inspiré cultivant sa singularité à l'écart des compromissions avec le social et guidé uniquement par l'idéal de l'invention originale. Or, votre projet s'indexe également sur une autre idéologie littéraire, radicalement différente, celle sartrienne de l'engagement qui récuse précisément la primauté de l'enjeu esthétique et de la recherche de singularité pour privilégier les réponses aux enjeux de la collectivité. Cette dichotomie est certes caricaturale, mais on ne peut s'empêcher de percevoir dans vos pages cette tension entre deux idéologies littéraires qui présupposent deux modèles opposés de la communication littéraire. La question n'est pas tant : laquelle choisir ?, que : comment modéliser leur dépassement ?

3. Questionnement rhétorique

Parmi les conditions nécessaires à la production du travail interprétatif, vous pointez particulièrement la « protection d'une énonciation indirecte » (*AH*, pp. 85s). Cette modalité est illustrée par la pratique de l'interprétation des textes philosophiques, mais est aussi posée comme une qualité du discours littéraire (moderne) – on voit donc bien, au passage, que votre théorie de l'interprétation présuppose une théorie de la production du discours littéraire (voir point précédent), conçu ici comme un lieu de reformulation originale des grandes

topiques du discours social. Cette virtuosité énonciative est alors élargie à toute activité interprétative, en ces termes : « La virtuosité propre à l'interprétation textuelle consiste justement à faire passer *ses propres* affirmations comme des affirmations *venant d'autrui*. » (AH, p. 86). Or, ce qui est présenté comme une vertu dans un genre (l'interprétation des textes philosophiques), l'est-il au même titre dans un autre (le discours littéraire) et, surtout, est-il nécessairement vertueux pour toute activité interprétative ? Si l'on considère le discours publicitaire par exemple, ou le discours journalistique, leurs jeux d'effacement énonciatif présentent des effets idéologiques qui méritent d'être éclairés à partir d'un point de vue qui se définit très précisément à rebours du fonctionnement rhétorique qu'il interprète – j'allais écrire « qu'il analyse » : est-ce la même chose ? Autrement dit : il y a certes une rhétorique de l'interprétation, mais celle-ci ne doit-elle pas être modulée en différents régimes de discursivité, selon les relations qu'elle entretient avec son objet et les enjeux (éthiques, notamment) que définit cette relation ?

Économie et formation des Humanités : quelle politique ?, par Antoine Janvier

Premières questions : économie et politique

Le cadre global dans lequel le livre se situe est le suivant : nous sommes passés d'un capitalisme industriel à un capitalisme cognitif. C'est sur ce cadre que j'aimerais vous interroger.

Le diagnostic me semble marquer à la fois les mérites du livre et ses limites. Ses mérites, d'abord. *L'avenir des Humanités* se démarque des analyses qui réduisent la société actuelle à une société de l'information, et l'économie actuelle à une économie de la connaissance. Il est vrai que l'expression « capitalisme cognitif » vise à décrire « un mode de production de richesses centré sur l'émergence et la circulation de biens immatériels » plutôt que sur des biens matériels, comme le prétendent les théories de l'économie de la connaissance, mais avec cette différence que, en parlant de « capitalisme », on met l'accent sur une double dimension de l'économie en question. D'une part sa dimension *productive* : les biens immatériels ne tombent pas du ciel, ils sont créés, inventés, produits (déjà une question se pose : ces termes désignent-ils au juste la même activité ? ou pour commencer à répondre, les différentes perspectives qu'ils donnent sur cette activité sont-elles équivalentes ? Est-il indifférent de parler de création, d'invention, ou de production ?). D'autre part, parler de « capitalisme » met en évidence la dimension inégalitaire de l'économie de la connaissance : tout comme les biens matériels, les biens immatériels font l'objet d'une tentative d'appropriation privée. D'où, nous y reviendrons, la contradiction pointée par Yves Citton entre la productivité propre à un mode de production cognitif, d'une part et, d'autre part,

l'organisation capitaliste de ce mode de production. L'originalité d'Y. Citton tient à l'ajout d'une dimension à cette lecture de l'économie de la connaissance comme un capitalisme cognitif, la dimension de l'interprétation. Je ne décrirai pas ici les différentes modalités constitutives de l'interprétation, analysées en profondeur dans les premiers chapitres du livre, à l'aide, pour l'essentiel, de l'interprétation deleuzienne de Bergson livrée dans les cours des années 1980, préparatoire aux volumes que Deleuze consacrera au cinéma. Il s'agit pour l'essentiel de décrire la logique inventive propre à la production de connaissances comme une logique d'interprétation, ce qui permet de mettre en évidence deux éléments : premièrement, que la production de connaissances est précaire et incertaine, autrement dit qu'elle ne repose pas elle-même sur un savoir ou une connaissance de ce qu'il faut connaître, c'est-à-dire chercher, trouver et produire comme savoirs (elle a pour critère le sentiment, sentiment du nouveau et de l'importance de ce nouveau) ; deuxièmement, qu'elle repose sur une multiplicité, qu'elle se fait toujours « entre » (« inter »), entre des auteurs, entre des textes, entre des affects, entre des savoirs. Mais l'essentiel, selon moi, de l'interprétation du capitalisme cognitif en termes d'interprétation tient à ce qu'elle permet de déterminer les *conditions* de la logique inventive de la production de connaissances, ce qui veut dire aussi : ses limites. Peut-être est-ce là la véritable originalité de ce livre, par distinction d'avec le cadre théorique ou le paradigme dans lequel il se situe – pour aller vite : un paradigme negriste. La production de connaissances n'est pas l'être infini de la vie (quelque part, Y. Citton précise qu'il ne propose pas d'ontologie) dont il faudrait accroître la puissance illimitée. La production de connaissances est soumise à des conditions, conditions qui sont en contradiction avec la logique capitaliste d'accélération de la production et de maximisation du profit par privatisation. Ainsi le livre propose d'identifier, avec ces conditions de l'interprétation, les leviers d'une résistance face au – voire d'un renversement du – capitalisme, qui n'existe qu'à détruire ce qui lui permet d'exister. L'illimitation de la production passera par l'institution de limites ou de conditions dans lesquelles seules elle peut avoir lieu.

Mais – car il y a un mais –, cette démonstration ne va pas sans poser quelques problèmes. Je poserai le premier en reprenant l'hypothèse générale sur laquelle le livre s'appuie, à savoir l'hypothèse d'un passage du capitalisme industriel au capitalisme cognitif. Cette question, il faudrait sans doute la poser à plusieurs auteurs (Antonio Negri en premier lieu, mais aussi Yann Moulier-Boutang ou Maurizio Lazzarato). Elle se pose néanmoins peut-être avec plus d'acuité à la lecture de ce livre, en vertu de ses qualités mêmes.

Quel est le fait majeur qui justifie l'hypothèse d'une transformation du mode de production capitaliste ? Sans doute l'apparition de technologies d'information et de communication qui ont considérablement accru la circulation et la distribution des données cognitives. Mais plus encore l'accroissement du secteur tertiaire et de l'économie des services, sous le développement du *Welfare state*, principalement des institutions éducatives. La conséquence, c'est que les hommes sont désormais dotés de capacités

intellectuelles et sociales (ou relationnelles) plus importantes. Qu'est-ce que cela change ? Si l'on suit, avec Y. Citton, une certaine voie de l'opéraïsme italien, cela change que, désormais, les moyens de production ou les outils sont intérieurs aux hommes, parce que le « principal outil de production », désormais, c'est le cerveau. D'où une substitution terminologique : on ne parlera plus de prolétariat, mais de cognitariat. Le prolétaire, c'est celui qui a pour seule possession sa force de travail, c'est-à-dire son corps. Placé sous la nécessité de travailler pour assurer son existence (reproduire son corps), il doit se mettre sous la dépendance de celui qui détient les moyens de production (machines, outils, etc.) dont il a besoin. Le « cognitaire », si on peut l'appeler ainsi, « emporte avec soi son principal outil de production, ce qui le dote d'une autonomie inédite en régime industriel. » (AH, p. 156). Forcément, puisque c'est son cerveau. J'ai sur ce point une objection, qui conduira à ma question. Je formule cette objection en deux temps. Premièrement, il me semble que les moyens de production du cognitariat ne sont pas son cerveau, mais les bics, le papier, les micros, les ordinateurs, les sièges, les bureaux, bref, un ensemble d'outils extérieurs sans lesquels il ne peut pas produire, matériellement, de connaissances. Vous voyez que ce qui me gêne, c'est l'idée même de « biens immatériels », que je ne comprends pas très bien, puisque ce qu'on appelle « biens immatériels », ce sont pourtant, en dernière instance, des biens matériels : un écran d'ordinateur, ça reste de la matière ; une relation sociale, c'est des gestes, des manières d'être, etc., donc du corps, donc de la matière. C'est un premier point. Un deuxième point, c'est que, du même coup, le cerveau est l'analogue de la force corporelle de travail dans le capitalisme industriel, je dirais même : il n'est rien d'autre que le corps de l'ouvrier. En ce sens, il me semble faux de suggérer qu'il y a autonomie sur ce point, parce qu'un corps (et le cerveau, c'est du corps) a des besoins et des nécessités d'une part (pour fonctionner, le cerveau a besoin de manger) et, d'autre part, parce qu'un corps n'est pas *naturellement* productif, mais que cette productivité doit être instituée, constituée, par une formation (formation du corps, formation du cerveau). Je force ici un peu les traits, et pour le plaisir de la polémique, je suggérerais que nous assistons plutôt à une extension du capitalisme de type industriel, par d'autres moyens que l'industrie elle-même comme cadre de la production, mais sur le même mode, plutôt qu'à un changement de mode de production. J'en viens maintenant à ma question.

Au-delà du problème technique que je soulève ici, c'est l'enjeu politique du problème économique qui me semble en jeu dans ce débat. C'est que je ne vois pas où, dans une telle lecture, l'on peut poser la question de l'exploitation. Et je dirais que votre suggestion de penser l'économie actuelle en termes de cultures de l'interprétation supprime ou gomme cette question et, paradoxalement, la souligne en même temps (elle la souligne dans la mesure même où elle la supprime). Je m'explique. L'hypothèse que nous aurions désormais affaire à un cognitariat a pour conséquence de réduire le capitalisme à une entreprise de prédation ou de vol. Pourquoi ? Parce que les producteurs ne sont plus dans une situation où ils doivent nécessairement s'engager dans un système de dépendance. Autrement dit, ils ne

doivent plus se vendre pour pouvoir vivre. Du coup, il n'y a plus besoin de dominants (ce qui veut dire : il n'y a plus de dominés) pour que tourne la production. Comment définir le capitalisme ? Comme une tentative d'appropriation des produits par quelques-uns. Autrement dit, le capitalisme ne se caractérise plus par une domination qui porte sur la force de travail, sur les producteurs, mais sur les produits, sur les connaissances, sur les marchandises. C'est ce que marque, il me semble, le rabattement de la logique de la production sur la logique de l'invention : produire, en régime capitaliste cognitif, c'est inventer, c'est produire du nouveau. Le nouveau, c'est ce qui donne sa valeur à la connaissance produite, c'est ce qui fait la valeur de la marchandise, et c'est cela que cherche à capter (à voler) le capitalisme, ou plutôt les capitalistes, pour se l'approprier et en tirer du profit.

J'ai plusieurs questions à ce sujet. D'abord, en réduisant la logique du capitalisme à la circulation/distribution/consommation, ne manque-t-on pas ce qui la rend précisément intelligible, et si terrifiante, à savoir qu'elle est une véritable organisation systémique de la production, et pas simplement un ensemble de vols (de procédés de capture) répétés ? Deuxièmement, comment peut-on dire que le nouveau donne sa valeur économique à la connaissance ? Ne confond-on pas valeur et valeur, valeur normative et valeur marchande ? Et, plus important, en prenant le nouveau pour le critère qui donne à la marchandise sa valeur, ne s'empêche-t-on pas de comprendre d'où vient la valeur ? Certes, dans le procès de circulation les nouvelles marchandises peuvent être achetées et donc amener du profit à celui qui les vend, mais précisément il faut déjà la valeur-argent, donc le système de production de valeurs d'échange, pour qu'il y ait profit. Marx a montré que la source du profit ne se fait pas dans les échanges au cours de la circulation, mais dans cet échange tronqué qu'est le contrat entre le prolétaire et le capitaliste et dans les conséquences qui en résultent, à savoir l'organisation de la production par le capitaliste, que doit subir l'ouvrier – organisation très concrète, organisation du temps, de la journée de travail, mainmise ou maîtrise du capitaliste sur le temps de l'ouvrier par lequel, soit en le faisant travailler plus vite, soit en allongeant la journée, il peut extraire une plus-value, c'est-à-dire une valeur de la marchandise qui soit supérieure à la paye de l'ouvrier. Pour le dire simplement : le capitalisme se définit par la production, non seulement de valeur ou de richesses, mais aussi de plus-value, c'est-à-dire de différences inégalitaires, de dominants et de dominés, d'exploitants et d'exploités. Du coup, voilà ma troisième question, la plus importante : où se situe l'exploitation selon votre conception du capitalisme cognitif ? Cette question est au cœur de toutes les autres, car elle revient à demander : en quoi le capitalisme n'est pas seulement un vol plus ou moins organisé, mais une véritable politique économique d'exploitation, d'une part ; et, d'autre part, en quoi repenser la production de connaissances comme production *et* invention ne permet pas seulement de décrire une transformation économique, mais peut être le ressort d'une véritable politique économique opposée au capitalisme ? Les cultures de l'interprétation que vous tentez de fonder ou de déterminer me semblent très intéressantes, mais j'aimerais savoir comment elles peuvent s'articuler à une

organisation économique, à une organisation de l'économie, c'est-à-dire à des institutions politiques d'organisation de la production de richesses, et donc de rapports sociaux, différentes du capitalisme.

Secondes questions : formation

Le chapitre consacré à la formation des interprètes, qui vient après la détermination des conditions de l'interprétation, n'aborde la question annoncée, à proprement parler, qu'après vingt pages (sur une bonne trentaine) de théorisation économique, de sorte que la question de la formation semble arriver en fin de parcours, comme minimisée (d'où une première question : pourquoi cette construction ?). Et dans ce paragraphe tant attendu, intitulé « l'enseignement de l'interprétation inventrice », on a l'impression que ce problème de la formation est, je ne dirais pas gommé, mais refoulé – car, comme tout refoulé, il fait retour sous forme de symptômes. En effet, les propositions d'enseignement, ou plutôt de modifications d'enseignement, les « sept déplacements » proposés, loin de toucher à la question de la formation de la capacité d'interprétation, soit la réitèrent (la laissent entièrement ouverte) soit la présupposent résolue. Ainsi le premier déplacement (« apprendre à interpréter l'information plutôt qu'à l'emmagasiner ») ne fait rien d'autre que répéter la nécessité de former à l'interprétation, d'apprendre à interpréter, mais laisse en suspens la question des modalités de cette formation. Et le second déplacement, comme le troisième, repousse la question de la formation du geste interprétatif, pour aborder celle de son exercice même. Je cite deux extraits :

1. *Partager le geste d'interprétation inventrice dans la présence interactive, plutôt que communiquer des contenus figés.* Dès que les étudiants ont dépassé un certain âge et acquis une certaine maîtrise de la lecture (pour autant qu'on leur ait appris à pratiquer une lecture autonomisante et interprétative) ... (AH, p. 122.)

2. *Former des interprètes généralistes plutôt que des savants spécialisés.* [...] Les cours devraient être à la fois hautement spécialisés – puisqu'un chercheur y partagera son activité de recherche avec ses étudiants – et néanmoins accessibles à tous. La contradiction entre ces deux exigences n'est qu'apparente : pour peu qu'il y soit un peu formé et qu'on l'aide à dépasser des préjugés et des inhibitions acquis par des décennies de dressage disciplinaire, tout enseignant-chercheur peut prendre assez de recul envers les gestes qu'il opère pour en présenter la pertinence à un séminaire de non-initiés, et pour se poser avec eux (voire grâce à eux) les questions qui comptent vraiment. (AH, p. 123.)

Il me semble que ce n'est pas par hasard que le problème de la formation fait réellement, effectivement problème ici et, plus généralement, dans ce livre. J'aimerais que vous en disiez un peu plus, concrètement, sur l'activité même de formation à l'interprétation : qu'est-ce que ça veut dire au juste, apprendre à interpréter ? On devine que c'est lié à l'idée d'une formation du sentiment, comme critère majeur d'évaluation du nouveau par laquelle se conclut la dynamique innovante de l'interprétation. Donc on pourrait répéter la question en la déplaçant : qu'est-ce que former ce sentiment ? Derrière ces remarques, il y a une interrogation sur l'autre bout de la chaîne, sur le résultat de l'interprétation, à savoir « le nouveau » ou « l'important ». Est-ce qu'il y a une différence entre le nouveau et l'important, est-ce que c'est la même chose ? Qu'est-ce qui permet de juger que le nouveau est bien nouveau, l'important « réellement important » ? Et quels critères fondent-ils la formation du sentiment et de l'interprétation comme production de connaissances nouvelles ou importantes ? Poussons le bouchon un peu plus loin encore : n'est-ce pas paradoxal de parler d'une formation à l'interprétation d'un côté, et de définir l'interprétation dans des termes qui mettent en jeu une forme d'égalité, en raison du caractère subjectif de l'interprétation, de l'autre ?

Treize questions posées à Yves Citton, par Laurent Demoulin

À propos de *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Paris, Amsterdam, 2010

- 1/ Il est question dans votre ouvrage d'*affects transindividuels* et d'*économie des affects*. De quoi s'agit-il ?
- 2/ Pourquoi et à quel point les récits sont-ils importants aujourd'hui ?
- 3/ L'individu contemporain est-il libre face au nombre sans cesse croissant de récits qui occupent l'espace social ?
- 4/ Vous établissez dans votre ouvrage une distinction éclairante entre *puissance* et *pouvoir*. Comment cette distinction vous aide-t-elle à réfléchir au monde contemporain ?
- 5/ Qu'est-ce qui distingue *scénarisation* et *programmation* d'une part et *scénarisation* et *narration* d'autre part ?
- 6/ L'effet de ce que vous appelez un *script* est-il toujours mesurable ?
- 7/ Il s'agit d'un détail dans votre livre, mais d'un détail très frappant : vous vous attaquez à la fameuse dichotomie opposant la liberté, qui serait une idée de droite, à l'égalité, qui constituerait l'idéal de la gauche. À vos yeux, il s'agit d'une fausse alternative, liberté et égalité allant de pair, ce que formalise le mot-valise *égaliberté* d'Étienne Balibar. Quels sont les arguments qui vous permettent de défendre ce point de vue stimulant ?

8/ Pourquoi dans votre ouvrage employez-vous le mot « gauche » entre guillemets ?

9/ Le point de départ de votre ouvrage me semble reposer sur le constat suivant : la fin des métarécits diagnostiquée par Lyotard et la mort des idéologies ont pour conséquence la méfiance de la gauche intellectuelle à l'égard des récits. La droite est donc désormais la seule à profiter de la force de ceux-ci et n'hésite pas à en abuser. Plus loin dans *Mythocratie*, vous estimez que les récits de gauche doivent venir « d'en bas » et vous citez en notes, p. 195, Jérôme Vidal qui appelle la gauche à se reconnaître dans la figure du non-intellectuel. Or, Lyotard et la théorie de la mort postmoderne des métarécits ne concernent que les intellectuels : ce ne sont donc pas les scrupules de ceux-ci qui peuvent empêcher les récits de gauche de naître « d'en bas ». Enfin, p. 188, vous semblez opposer la gauche et ses récits à la droite « qui ne se berce pas de conte » dans la mesure où elle s'appuie sur des chiffres. Qu'en est-il alors de la *mythocratie* ?

10/ Si les récits de gauche doivent venir « d'en bas », quel rôle les intellectuels ont-ils encore à jouer ?

11/ Comme exemple de scénarisation venant « d'en bas », vous donnez, p. 157, le terrorisme. Tous les récits venant « d'en bas » sont-ils de gauche ? Parmi le peuple, Marx opposait en son temps le prolétariat, profondément révolutionnaire, à la classe paysanne, plus réactionnaire à ses yeux. Qu'en est-il aujourd'hui selon vous ?

12/ Tous les récits n'ont pas les mêmes vertus à vos yeux. À ce sujet, vous opposez d'abord les bons et les mauvais récits en fonction de leurs effets : p. 77, vous estimez ainsi que les récits sont utiles quand ils sont favorables à l'intellection et, p. 110, vous insistez sur l'importance de la direction dans laquelle s'opère la « poussée » du récit. Ensuite, vous introduisez, p. 119, la notion d'*hygiène narrative*, liée à la complexité formelle du récit et, p. 120, vous expliquez que le récit admirable complexifie la modélisation simplificatrice de la narration. Ma question est dès lors la suivante : la valeur d'un récit dépend-elle de ses effets ou de sa complexité formelle ?

13/ Qu'est-ce qui différencie, *in fine*, les récits de droite des récits de gauche ? Leur contenu ou leur manière de scénariser ?

Exploitation, interprétation, scénarisation. Réponses à Dissensus, par Yves Citton

Non contents de m'avoir fait l'honneur de lire quelques-uns de mes ouvrages récents, Laurent Demoulin, Antoine Janvier et François Provenzano ont pris le temps de formuler à leur propos une riche série de questions. Je ne tenterai ici ni d'« y répondre » (pour clouer le bec à leurs objections), ni de « m'expliquer » (pour montrer que leurs « incompréhensions » relevaient d'un « malentendu »). Je partirai au contraire du principe qu'ils ont lu juste et que leurs réactions signalent des problèmes inhérents à la formulation et à la communication du

discours que j'essaie d'articuler. Je les remercie donc chaleureusement de m'aider à repérer quelques-uns de ces problèmes.

À travers les remarques qui suivent, je tenterai de faire avancer la discussion de ces problèmes en partant du principe que, s'ils les ont ressentis en lisant mes écrits, ces problèmes ne sont pas seulement les miens, mais peuvent intéresser d'autres lecteurs. Je précise que ces problèmes sont, bien entendu, beaucoup trop nombreux et trop complexes pour être « résolus » en l'espace de quelques pages. Je ne reprendrai donc que quelques-unes des questions qu'ils me posent, auxquelles je réagirai de la façon la plus succincte et la plus synthétique possible, c'est-à-dire d'une manière assez dogmatique. En échange de chacune des questions choisies, je proposerai quelques principes qui me semblent susceptibles de faire avancer notre réflexion commune sur le problème posé.

Antoine Janvier – Où se situe l'exploitation selon votre conception du capitalisme cognitif ?

Yves Citton – L'expression « capitalisme cognitif » est reprise d'une série d'analyses développées (par d'autres que moi : Yann Moulier-Boutang, Antonella Corsani, Carlo Vercellone, etc.) au sein de la revue *Multitudes* depuis une dizaine d'années. Je suis tenté de lui préférer l'expression de « sémiocapitalisme », proposée par Franco Berardi dans plusieurs livres récents, ou d'« économie politique des affects », lancée par Maurizio Lazzarato et développée par moi dans un livre antérieur. On pourrait observer les nuances fines entre ce que chacun de ses auteurs met sous ces mots, mais je n'en garderai ici que quelques caractéristiques générales qui m'intéressent davantage, et que je recadre de la façon qui me convient (en laissant aux théoriciens en question le soin de déterminer s'ils s'y reconnaissent ou non).

Je commencerai par préciser la formulation de la thèse que vous m'attribuez : nous ne sommes nullement « *passés* d'un capitalisme industriel à un capitalisme cognitif », au sens où la production « immatérielle » aurait *remplacé* la production matérielle. Nous sommes des corps qui ont besoin de calories ; nous communiquons et pensons à travers des ordinateurs qui ont besoin de plastique, de pétrole, d'électricité, etc. De même que l'industrie n'a nullement aboli l'agriculture, ce qu'on appelle (de façon insatisfaisante) « l'immatériel » n'abolit aucunement l'industrie : les hackers ont besoin d'ouvriers qui construisent, emballent, transportent leur hardware, comme ils ont besoin de paysans qui cultivent du blé ou du riz.

S'il y a nouveauté dans nos économies, elle vient de ce que nos dynamiques de production des biens matériels sont de plus en plus profondément reconditionnées par des dynamiques relevant de nos *affections subjectives* – lesquelles peuvent prendre la forme de connaissances (« capitalisme cognitif »), de signes (« sémiocapitalisme ») ou de sentiments-

émotions-passions (« économie des affects »). Bien entendu nos affections ne tombent pas du ciel : elles s'inscrivent dans les conditionnements matériels de nos existences. Mais ces affections ont néanmoins leurs dynamiques propres – dont le cadre de description le plus éclairant reste pour moi donné par l'*Éthique* de Spinoza. Et, quoique ces dynamiques propres aient toujours joué un rôle essentiel dans le développement des sociétés humaines, elles bénéficient d'une autonomie (toujours relative) croissante au fur et à mesure que nos sociétés « s'élèvent » (pour reprendre une métaphore finement développée par Peter Sloterdijk dans *Écumes*) au-dessus de la simple reproduction de notre existence biologique. Il y a deux siècles seulement, les trois quarts de la population française consacraient leur existence à la production de la nourriture nécessaire à ne pas mourir de faim. Aujourd'hui, la grande majorité de nos populations consacre son existence à produire des choses et des services qui ne sont pas immédiatement nécessaires à notre survie biologique, mais qui sont déterminés en grande partie par nos affections subjectives (manger, boire, écouter, voir, apprendre *ceci* plutôt que *cela*).

C'est à ce niveau de nos affections subjectives que j'aimerais replacer la question de l'exploitation. Non pas pour sanctionner son obsolescence, mais au contraire pour suggérer qu'elle se déploie maintenant sur davantage de niveaux, qui donnent l'impression de diluer le concept marxien d'exploitation, mais qui en multiplient les formes et les enjeux. Bien entendu, les producteurs restent soumis à l'exploitation industrielle (justement) dénoncée par le vétéro-marxisme : l'état de « crise » permanente dans lequel nous vivons est artificiellement entretenu pour exercer une pression à la baisse sur les demandes salariales, permettant de dégager des profits record, écrémés par les détenteurs de capital. Marx n'a jamais été autant confirmé par les faits qu'aujourd'hui dans sa définition de l'exploitation de la plus-value. En ce sens, je suis parfaitement d'accord pour reconnaître que « nous assistons plutôt à une extension du capitalisme de type industriel, par d'autres moyens que l'industrie elle-même comme cadre de la production, mais sur le même mode ». Mais j'ajouterais que nous assistons *aussi* à « un changement de mode de production ».

« Nos » affections subjectives ne sont jamais simplement « les nôtres ». Spinoza, Gabriel Tarde, Gilbert Simondon et Arne Naess, entre autres, nous ont appris à reconnaître le caractère *relationnel* de nos affections (et donc de notre être). Même si Marx fait des percées dans cette direction, le marxisme classique (en se voulant un matérialisme des corps) en reste à une conception assez simple de l'individuation : l'exploitation repose pour lui sur le fait que le corps de cet ouvrier produit tant de pièces par heure, exige tant de calories pour continuer à fonctionner et que le capitaliste extorque la différence entre le prix des marchandises produites et le prix des marchandises nécessaires à garantir la survie du travailleur. En plus de ceci, qui garde sa validité, il est essentiel de mesurer les implications bien plus larges de la nature relationnelle de notre être, telle que la met en lumière la dynamique de production et de diffusion de nos affections. Ce corps qui travaille, il est « animé » certes par la faim biologique, mais aussi par une gamme énorme d'affects sociaux

qui se répandent selon des logiques d'imprégnation, d'imitation, de contagion, d'opposition, de rivalité, d'amour, de haine, etc.

L'exploitation repose aujourd'hui au moins autant sur la circulation de ces affects sociaux que sur l'extorsion de plus-value imposée aux producteurs : les vendeurs de voitures, de films, de crème à raser, de voyages organisés, d'investissements lucratifs, de chocolat, de boissons gazéifiées, de viande *exploitent* ma capacité à désirer pour tirer du profit de mes comportements de consommateurs autant que de mon travail de producteur. Il me semble absolument essentiel d'intégrer cette dimension (qui est elle-même multiple, foisonnante, hyper-complexe) dans notre conception de l'exploitation. C'est elle qui est au cœur des dysfonctionnements récents et persistants de nos économies (« crises » de la dette, « crises » écologiques, « effondrement libidinal », etc.).

On pourrait également situer « l'exploitation » dans le domaine des affections politiques. Là aussi, certains « exploitent » nos peurs et nos désirs, pour les détourner à leur profit (électorale). Là aussi, il est essentiel de reconnaître une exploitation de notre capacité à (et de notre besoin d') être animés par certains affects, si l'on entend comprendre certains dysfonctionnements récents et persistants de nos sociétés (la puissance du Parti Républicain aux USA, le populisme de droite en Suisse ou en Belgique, le berlusconisme, le sarkozisme).

En situant l'exploitation non seulement du côté des producteurs, mais aussi du côté des affections qui régissent nos comportements de consommateurs ou d'électeurs, on dilue certes la précision qui fait la force de la définition marxienne de l'exploitation. On ne peut toutefois pas comprendre les mécanismes par lesquels se reproduit aujourd'hui l'extorsion de plus-value sans intégrer les autres formes d'exploitation évoquées ci-dessus, qui ont en commun de porter sur des affections subjectives. C'est ce que me semblent dire toute une gamme de penseurs contemporains, allant de Bernard Stiegler à Franco Berardi, en passant par les gens de Tiqqun et du Comité invisible.

AJ – Comment les cultures de l'interprétation peuvent-elles s'articuler à une organisation de l'économie ?

YC – L'hypothèse centrale du « capitalisme cognitif » est que notre époque est à comprendre à travers la tension qui oppose, d'une part, *la logique du capitalisme*, qui repose sur l'appropriation privative des fruits de la production (extorsion de plus-value) et, d'autre part, *la logique relationnelle* (ou *transindividuelle*) qui apparaît de plus en plus évidemment comme étant au cœur de la production des biens et services requis dans le domaine de nos affections subjectives. Pour aller vite : le capitalisme a besoin de *privatiser* des profits qui se reproduisent au mieux par des mécanismes *non-privatifs*. L'exemple, limité mais

emblématique, des logiciels (soumis à brevet ou « libres ») est généralement invoqué pour illustrer ce point.

Notre époque se caractériserait donc par la lutte d'un nouveau modèle d'interactions sociales, émergeant sous la bannière du « free », contre un carcan hérité du capitalisme industriel, basé sur la propriété privée, sur la programmation disciplinée des gestes producteurs, sur une conception individualiste de la société. La conquête des droits sociaux au cours du XXe siècle, les mouvements d'émancipation des années 1960, les nouveaux modes de communication-participation-contribution développés à partir des potentiels de l'Internet seraient tous à envisager comme la poussée de ces nouveaux modes d'interactions « free », lesquels sont à la fois les conséquences et les causes de l'interdépendance croissante qui caractérise nos modes de vies. Nous ne pouvons pas ne pas nous apercevoir que chacun de nous est un ensemble de relations (plutôt qu'un « individu »), que la reproduction de nos formes de vie mobilise quotidiennement des millions d'êtres humains et d'institutions à notre service, que nos affections subjectives sont labiles et plastiques, qu'elles sont emportées par des flux transindividuels « communs » – flux qu'il est devenu impératif de comprendre pour à la fois respecter leurs dynamiques émancipantes et contenir leurs dynamiques mutilantes.

Dans le cadre d'un tel antagonisme, on voit deux choses se développer en parallèle. D'une part, des tendances à *industrialiser le fonctionnement de nos esprits*. Il est parfaitement juste de dire que les modes traditionnels d'exploitation capitalistes étendent aujourd'hui au contrôle des *esprits* ce qu'ils ont imposé au XIXe siècle au contrôle des *corps* au sein de la chaîne de montage. En ce sens, le cognitariat est bien le petit-fils du prolétariat, soumis à des logiques comparables d'exploitation (imposition de disciplines mutilantes, asservissement, invasion dans l'organisation du temps). Comme le soulignent justement Maurizio Lazzarato ou Franco Berardi, l'asservissement machinique de nos intelligences et de nos sensibilités n'a jamais été aussi intense ni aussi terrifiant, le téléphone portable (iPhone, Blackberry) étant l'équivalent de la chaîne de montage en termes d'aliénation, d'expropriation de soi et de « fabrique de l'infélicité ».

D'autre part, on voit aussi se développer en parallèle des tendances à *valoriser la production transindividuelle de nos singularités*, sur la base de relations égalitaires au sein de collectifs créateurs. C'est cela que j'essaie de promouvoir en parlant de « cultures de l'interprétation » : cultiver des formes d'interactions qui permettent aux participants à la fois de tirer parti de la puissance commune dont ils sont le produit et de raffiner, grâce à elle, leur singularité. Pour aller très vite ici aussi : le type d'interprétation collective qui peut se pratiquer dans le cadre très particulier d'un enseignement de littérature centré sur l'explication de texte me semble cultiver une compétence très complexe et très précieuse, faite à la fois d'écoute et d'affirmation, d'échanges et d'entre-prêts, de mise en commun et de singularisation, de consensus et de dissensus, d'héritage et d'invention. Au-delà de la salle de classe, c'est bien une certaine « culture de l'interprétation » que j'essaie de valoriser ainsi, et – comme le

souligne très justement votre question – une telle culture de l'interprétation esquisse effectivement un modèle alternatif d'organisation économique.

Pour comprendre ce que cela implique, il faut revenir à la question centrale de l'exploitation. Le marxisme classique nous a appris à repérer l'exploitation portant sur le *travail productif* (celui de l'ouvrier sur la chaîne de montage ou celui du paysan cultivant son champ). Il nous faut apprendre à repérer une autre forme d'exploitation, tout aussi essentielle mais plus surnoise, qui ne porte plus directement sur le travail productif, mais plus largement sur nos *capacités d'attention*. L'exemple emblématique n'en est plus l'ouvrier ou le laboureur, mais le téléspectateur (et de ce point de vue TF1 ou France 2, Mediaset ou la RAI, chaîne « privée » ou chaîne « publique », c'est largement bonnet blanc et blanc bonnet).

De même que le capitalisme industriel me branche sur une chaîne de montage pour exploiter la plus-value résultant du différentiel entre ce que produit la mobilisation de ma force de travail et le salaire qui m'est accordé pour la renouveler, de même le sémiocapitalisme me branche-t-il sur différentes machines de mobilisation de l'attention pour orienter mes désirs (de consommation, de communication, d'information), de façon à profiter au mieux des différentiels de prix entre les coûts de production et les dépenses des ménages. On peut parler d'*exploitation culturelle* pour désigner cette seconde couche, qui vient se surajouter à l'exploitation du travail sans bien entendu nullement la remplacer.

Cette exploitation culturelle, qui porte sur nos capacités d'attention, est effectivement un lieu de production de plus-value : c'est le matraquage publicitaire qui, littéralement, « fait » la valeur de Coca Cola ou de McDonald's. Ce qui est approprié dans ce cas n'est pas ma force de travail (en tant qu'elle « sort » de mon corps-esprit), mais mon attention (en tant qu'elle sélectionne ce qui « entre » dans mon corps-esprit), laquelle va à son tour orienter ma capacité à désirer (ce vers quoi vont tendre mes efforts à venir).

Repérer les mécanismes et les enjeux de cette exploitation culturelle m'apparaît comme la nécessité essentielle du moment. Dans le compagnonnage intellectuel de nombreux autres penseurs actuels (Maurizio Lazzarato, Franco Berardi, Bernard Stiegler, Jonathan Crary, Frédéric Neyrat, Thomas Berns, entre autres), j'essaie d'esquisser ce à quoi pourrait ressembler une économie des affects qui doit forcément prendre la forme d'une *économie de l'attention*. Celle-ci ne peut se quantifier que sur des valeurs intensives : *zéro* correspondrait au fait que quelque chose se passe auquel je n'accorde aucune attention (un enfant inconnu de moi meurt dans une province reculée de la Chine) ; *un* correspondrait à une perception qui mobiliserait l'intégralité de ma faculté d'attention (je suis totalement absorbé par le tournant décisif d'un jeu de réalité virtuelle dans lequel je suis immergé par l'intermédiaire d'un casque avec lunettes et écouteurs intégrés).

Analyser l'exploitation culturelle portant sur l'attention est toutefois doublement problématique. D'une part, l'attention doit par définition se tourner vers quelque chose d'*autre* qu'elle-même : elle n'existe que pour se faire capter par l'extérieur. L'exploitation

culturelle ne consiste donc pas simplement dans le fait de captiver l'attention de quelqu'un. Sa fonction étant de se faire « aliéner », il faut se doter d'une définition bien plus complexe de l'aliénation pour rendre compte de cette forme d'exploitation.

Par ailleurs, hormis quelques cas extrêmes (relevant de la torture), l'attention est toujours dotée d'une certaine *autonomie*. Dans les cas les plus fréquents, c'est toujours avec mon assentiment que je me fais exploiter en tant que téléspectateur : je suis donc généralement le complice de mon exploitation culturelle, ce qui rend la définition de celle-ci d'autant plus problématique. Dès lors que et la notion d'aliénation et celle de contrainte patinent à rendre compte de l'exploitation culturelle de l'attention, les analyses traditionnelles perdent considérablement de leur mordant.

Mais c'est là aussi qu'une réflexion sur les cultures de l'interprétation peut s'avérer précieuse. Ce qu'on expérimente en interprétant un texte ou un film à plusieurs, c'est à la fois l'autonomie de notre capacité d'attention (chacun s'avère avoir été différemment sensible à différentes choses) et la nécessaire appropriation de cette capacité d'attention par des dispositifs de captation (la force d'un texte se définissant justement par l'emprise qu'il peut exercer sur celui qui le lit). C'est ici qu'une organisation de l'économie de l'attention devient envisageable. On voit concrètement que certains dispositifs *accaparent l'attention*, de façon plus ou moins irrésistible (selon un coefficient intensif situable entre 0 et 1). On voit aussi que l'attention relève (presque) toujours d'une certaine autonomie, dont le sujet doit et peut apprendre à se servir. On entrevoit enfin – et c'est ici que serait à situer la plus-value sociale propre à la littérature, ainsi qu'aux pratiques artistiques entendues dans leur sens le plus large – que certains dispositifs ont pour vertu d'*autonomiser l'attention* de ceux qui s'y exposent.

Je travaille en ce moment avec mon ami Philip Watts sur les films de Jean-Marie Straub et Danièle Huillet, et on pourrait donner leur cinéma en exemple de ce type de dispositifs, qui ont certes pour vocation de « captiver » l'attention, non pas toutefois pour la « capturer » ou pour l'emprisonner, mais afin de mieux l'autonomiser. Il me semble symptomatique, de ce point de vue, que l'immense majorité de leurs films ont la forme d'« adaptations » (le terme ne leur convient guère) de textes littéraires. Je dirais pour ma part que leur cinéma « cultive l'interprétation » – et offre un modèle remarquable (parmi d'autres) de ce que j'entends par « culture de l'interprétation », avec les résonnances socio-politiques que cela implique.

François Provenzano – « L'expérience littéraire » doit-elle dès lors être perçue comme le parangon de la discursivité ? À quel titre ?

YC – Je ne crois ni à un privilège inhérent à « l'expérience littéraire », ni à la possibilité de définir de façon claire (exclusive, extensive) ce qui relève ou non du littéraire. J'avoue être

assez mal à l'aise avec le terme de « littérature », qui me paraît faire référence à un dispositif institutionnel très daté (disons pour aller vite 1800-1980). J'ai toujours tendance à présenter « le littéraire » comme un *mode de rapport* aux textes plutôt que comme un corpus dont il faudrait décider si tel écrit se situe à l'intérieur ou à l'extérieur d'une frontière de séparation. Même s'il produit des œuvres cinématographiques, le travail de Jean-Marie Straub et Danièle Huillet me semble pousser « le littéraire » à son plus haut point – ce qui déjoue là aussi les classifications habituelles.

Cela étant, j'ai dit plus haut à quel point un dispositif central de l'institution littéraire – la situation d'un groupe de lecteurs se livrant à un débat interprétatif dans le cadre d'un exercice scolaire d'explication de texte – me semble fournir un modèle particulièrement stimulant pour comprendre les enjeux éthiques, politiques et économiques des cultures de l'interprétation. Avec Alexandre Pierrepont ou George Lewis, j'aime toutefois également prendre cet autre exemple, très différent en apparence, qu'est un ensemble d'improvisateurs dans un contexte de « free jazz ». Tous ces types de dispositifs illustrent en quoi des cultures de l'interprétation sont bien des « organisations de l'économie » : des manières d'organiser la production de quelque chose (un discours sur les mots et sur les valeurs, un morceau de musique, un film : autant d'affections), qui sont aussi des manières d'organiser la reproduction de nos formes de vie.

FP – Le modèle de l'individu-interprète que vous présentez accentue les dimensions singularisantes, esthétisantes, subjectives et intuitives de l'activité interprétative. Il me semble qu'on peut trouver là l'équivalent, sur le pôle de la réception, de ce que l'idéologie littéraire du Romantisme avait défendu comme modèle de la production littéraire : le créateur inspiré cultivant sa singularité à l'écart des compromissions avec le social et guidé uniquement par l'idéal de l'invention originale. Or, votre projet s'indexe également sur une autre idéologie littéraire, radicalement différente, celle sartrienne de l'engagement qui récuse précisément la primauté de l'enjeu esthétique et de la recherche de singularité pour privilégier les réponses aux enjeux de la collectivité. Cette dichotomie est certes caricaturale, mais on ne peut s'empêcher de percevoir dans vos pages cette tension entre deux idéologies littéraires qui présupposent deux modèles opposés de la communication littéraire. La question n'est pas tant : *Laquelle choisir ?*, que : *Comment modéliser leur dépassement ?*

YC – Il me semble que ce dépassement est précisément au cœur des pensées contemporaines les plus stimulantes – par exemple celles de Jacques Rancière ou d'Alain Badiou – qui ont pour horizon d'aller chercher dans le singulier d'une performance ou d'un « événement » le forçage collectif d'une situation politique collective. Si nous faisons une revue qui s'appelle *Multitudes*, c'est aussi pour tenter de « dépasser » la vieille opposition

entre « individualisme » (dont le romantisme est une manifestation lyrique exacerbée) et « collectivisme » (qui dominait l'imaginaire politique dont Sartre se rapprochait avec la notion d'engagement). En situant la puissance des « multitudes » dans l'interaction commune des singularités hétérogènes qui les composent, on cherche à échapper à la fois au mythe de l'individu auto-suffisant, puisque c'est *l'interaction commune* qui nourrit les forces de chacun, et au mythe d'une homogénéité du « peuple » (homogénéité originelle dans sa définition ethnique, homogénéité idéale dans sa définition républicaine), puisque c'est *l'hétérogénéité des singularités* qui dynamise la force commune.

Dans le domaine plus restreint des idéologies *littéraires*, ma réflexion cherche également à mobiliser cette tension, non tant pour les « dépasser » que pour bricoler un possible montage entre les deux. En insistant sur l'importance des « vacuoles » (que je reprends de Gilles Deleuze, mais que je pourrais aussi bien emprunter à la sphérologie de Peter Sloterdijk, avec ses bulles, globes et écumes), je joue en effet sur le motif romantique de la retraite loin de « la société », c'est-à-dire, pour nous, le motif de la déconnexion des réseaux de communication qui nous submergent de stimulations et de données. Il ne s'agit toutefois pas de se tenir « à l'écart des compromissions avec le social », mais de se rendre temporairement in-communicant, de faire un petit circuit fermé sur soi-même, momentanément isolé des circuits de communication extérieurs.

À la différence des clichés auxquels nous avons réduit « le romantisme » – qui, comme tout mouvement réel de pensée et d'écriture, déjoue par sa complexité les quelques lignes directrices à travers lesquelles on le résume après coup –, il ne s'agit toutefois pas de se renfermer sur un « génie » original et originel qui serait « inné » dans l'individu : selon une conception héritée de la sociologie de Gabriel Tarde, le court-circuit ne vise qu'à faire macérer et décanter des matériaux provenant de la circulation commune. L'inspiration vient toujours de l'extérieur : en conformité avec ce que suggère l'étymologie, l'« esprit » souffle à travers l'individu, lui insufflant ce qui composera sa pensée et son discours. Il faut toutefois fermer la fenêtre de temps en temps pour que les matériaux « inspirés » puissent trouver leur « respiration » propre, et se recomposer dans des formes de « conspirations » novatrices et intéressantes, qui ne se contentent pas d'aller dans le sens de ce qui circule déjà.

Tout en reprenant des éléments à la tradition romantique de la retraite et à la tradition sartrienne de l'engagement, on en prend aussi le contrepied. Avec le romantisme, on dit que c'est en s'isolant des flux de la circulation commune qu'on se donne les moyens de produire des interprétations créatrices ; contre lui, on précise que le moment créatif ne vient pas de l'intérieur du sujet, mais de l'interaction des flux eux-mêmes, temporairement isolés et retravaillés par cette isolation même, et l'on se situe donc dans le paradigme de *l'interprétation* (de quelque chose de préexistant), plutôt que dans celui de *la création* (*a nihilo*). Avec l'engagement sartrien, on conçoit le travail esthétique comme une forme de « réponse aux enjeux de la collectivité » ; contre lui (ou plutôt, ici encore, contre les clichés auxquels on a pu le réduire), on reconnaît qu'il n'y a jamais vraiment à « s'engager » (comme

si on pouvait choisir de ne pas le faire), puisque tout discours individuel n'est qu'une façon de retravailler et d'infléchir les discours communs qui nous traversent.

En ce sens, non seulement « on est toujours déjà embarqué », mais chacun de nous se confond avec la barque, voire avec le courant qui le portent – de sorte qu'il devient évidemment impropre d'employer le vocabulaire de « l'engagement ». Pour prendre un exemple extrême auquel il serait bien entendu trompeur d'assimiler sans précaution les comportements humains, un poisson grégaire ne « s'engage » pas dans le banc au sein duquel il évolue. Son mode de déplacement est défini par le commun de ce banc : ce qui compte, c'est d'apprendre à s'y mouvoir d'une façon qui permette à l'individu et au commun ainsi unis d'échapper aux prédateurs, de trouver de quoi se nourrir, et surtout – puisque nous ne sommes pas réductibles à des poissons grégaires – de se construire une subjectivité qui donne sa substance singulière à notre existence et qui enrichisse du même coup la puissance de la multitude.

On voit du même coup que ce sont les « pôles » de la réception et de la production qui se trouvent du même coup récusés, sinon confondus : la grande passion des années 1980 pour « l'intertextualité » révélait que la plupart des auteurs lisent en écrivant et écrivent en lisant. Sans prétendre savoir comment se comportent « les auteurs », ma petite expérience personnelle va tout à fait dans ce sens : chaque livre et chaque article peut s'identifier assez facilement comme une réaction à la lecture des quelques ouvrages dans lesquels je baigne à chaque moment, écrasant l'un sur l'autre les pôles de la réception et de la production.

La « culture de l'interprétation » vise donc à la fois à cultiver le fait de s'inter-prêter nos mouvements (qui sont toujours relationnels) et à cultiver notre capacité individuelle à apporter des infléchissements singularisants aux flux qui nous traversent, nous portent et nous constituent. C'est cette double capacité qu'il nous faut apprendre à acquérir.

AJ – Qu'est-ce que ça veut dire, au juste, *apprendre à interpréter* ? Et n'est-il pas paradoxal de parler d'une formation à l'interprétation d'un côté, et de définir l'interprétation dans des termes qui mettent en jeu une forme d'égalité, en raison du caractère subjectif de l'interprétation, de l'autre ?

YC – C'est toute la contradiction de la pédagogie moderne, de l'éducation démocratique et de l'émancipation intellectuelle que vise votre question. Il y a bien entendu une tension inhérente au fait de vouloir « *former des sujets libres* », puisque cela revient à vouloir les conditionner à dépasser les conditionnements qui leur sont imposés. Ici aussi, des grands penseurs récents comme Cornélius Castoriadis ou Jacques Rancière ont développé cela mieux que je ne saurais le faire. Sur la question plus précise de l'apprentissage de l'interprétation (et des institutions qu'il faut concevoir pour le valoriser), je distinguerais trois

dimensions, correspondant aux trois directions vers lesquelles pointe l'activité d'inter-prêt qui dynamise l'interprétation (recevoir, produire, émuler).

1. Il y a d'abord une dimension *disciplinaire* qui est liée au fait qu'interpréter, c'est d'abord *recevoir* quelque chose qui nous vient d'ailleurs. Apprendre à interpréter, de ce point de vue, implique d'acquérir la connaissance de certains codes, de certaines conventions, habitudes, attentes, nuances. Pour pouvoir bien interpréter un texte de Sophocle, de Corneille, de Hölderlin ou de Pavese, il faut avoir la meilleure connaissance possible de la langue dans laquelle ils ont écrit leur texte, mais aussi de tout l'implicite culturel qui sous-tend et nourrit cette langue. Il faut donc apprendre le grec ancien, l'allemand ou l'italien, mais aussi, dans le cas de Corneille, les nuances propres au français du XVIIe, à l'imaginaire qui irrigue alors les notions de royauté, de pouvoir, d'honneur, de vertu, de courage, etc. Comme l'ont bien souligné des théoriciens comme Hans-Georg Gadamer ou Umberto Eco, chacun peut « utiliser » les textes comme il lui plaît – il serait ridicule de vouloir imposer quelque limite que ce soit à leur utilisation – mais on ne peut prétendre « interpréter » un texte que si l'on soumet sa construction interprétative à « l'altérité » que propose ce texte, sans quoi on ne fera que tourner en rond dans ses petites fantaisies idiosyncrasiques.

Recevoir n'a d'intérêt que si on sait *accueillir* une certaine dose d'altérité, et cette capacité d'accueil de l'altérité repose en grande partie sur l'acquisition de discipline : apprendre (docilement) les règles qui régissent la syntaxe de telle langue ou la politesse au sein de tel groupe social. Cet apprentissage-là est toutefois infini. Il faut donc admettre qu'on n'en sait jamais assez, et que toute interprétation est toujours *précipitée* : en se renseignant mieux (sur la langue, sur l'histoire, sur l'anthropologie), on aurait été amené à voir d'autres choses (plus fines) dans le texte qu'on lit.

2. Il y a ensuite une dimension que j'appellerais *indisciplinaire*, liée au fait qu'interpréter, c'est toujours *produire* quelque chose qui *échappe* aux règles régissant le texte. La précipitation qui caractérise toute interprétation marque en même temps sa faiblesse (du point de vue de l'accueil réceptif) et sa force (du point de vue de la créativité productrice). Faute d'en savoir assez (faute de m'être assez discipliné), je projette mes propres hypothèses (indisciplinées). Ces deux mouvements ne sont pas à concevoir comme contraires l'un à l'autre, au sens où ce qui est gagné d'un côté serait perdu de l'autre, mais comme s'entre-dynamisant : plus je m'attache à saisir les nuances fines du texte, ce qui ne peut venir que par l'accueil discipliné de son altérité, plus je me mets en position d'en faire quelque chose de novateur et de véritablement indiscipliné.

Je caractériserais cette dynamique en recourant encore à l'image de la vacuole et du circuit fermé. En interprétant un texte de façon simplement « indisciplinée » (« n'importe comment » : en disant à son propos tout ce qui peut nous passer spontanément par la tête), on est généralement voué à répéter les banalités qui nous traversent du fait de la circulation générale des clichés constituant notre imaginaire commun. La dimension *indisciplinaire* de

l'interprétation présuppose l'acquisition d'une certaine discipline dans l'accueil réceptif, mais au lieu de faire de cet accueil le dernier mot du travail interprétatif – comme c'était le cas dans la tradition philologique – on en fait une précondition à l'émergence de quelque chose de nouveau, qui supplémente le texte d'un sens surajouté par l'interprète de façon aussi libre, déliée, surprenante, improbable, anti-conformiste que possible. Parler d'« indisciplinarité » souligne à la fois que ce supplément de sens échappe aux règles héritées du passé et qu'une vertu essentielle du travail interprétatif tient à sa capacité à transgresser les frontières disciplinaires qui définissent les méthodes, les normes, les réponses toutes faites que les savoirs déjà constitués mobilisent pour cerner et neutraliser les problèmes.

Or, si l'on pratique depuis des siècles et des générations l'apprentissage disciplinaire, nous nous trouvons remarquablement démunis pour concevoir *un apprentissage indisciplinaire*. Cela ressemble même à une contradiction dans les termes, et c'est peut-être cette entreprise « paradoxale » que vise plus précisément votre question. Apprendre l'indisciplinarité ne consiste pas forcément à apprendre des « méthodes » ou des « procédures » qui seraient propres à l'indisciplinarité (quoique cela puisse constituer un premier pas dans cette direction, mais un pas forcément « paradoxal », comme vous le soulignez justement) ; cela consiste plutôt à renforcer une certaine *attitude* de la part de l'interprète, une certaine *confiance* dans la validité de son geste créatif.

Ayant enseigné pendant une dizaine d'années aux USA et pendant une autre dizaine d'années en France, j'ai l'expérience de deux systèmes éducatifs dont l'un survalorise la discipline tandis que l'autre survalorise l'indiscipline. La plupart des étudiants américains ont acquis cette confiance indisciplinaire qui leur permet d'émettre des interprétations créatives face aux textes qu'on leur présente ; nombre d'entre eux ont toutefois tendance à sous-estimer les obligations disciplinaires de l'accueil réceptif d'altérité, ce qui les empêche de raffiner et d'approfondir leurs interprétations autant qu'on pourrait le souhaiter. À l'inverse, beaucoup d'étudiants français ont été dressés à n'émettre que des discours disciplinés sur les œuvres qu'ils discutent ; cela les pousse certes à mieux respecter l'altérité des œuvres, mais cela tend également à inhiber leur créativité indisciplinaire. Je ne profère bien entendu ici que des généralités, et il va de soi que les meilleures institutions, et les meilleurs enseignants, de part et d'autre de l'Atlantique, essaient de parvenir à un certain équilibre entre ces deux extrêmes. J'en retiens toutefois une leçon qui me paraît importante : l'apprentissage de l'interprétation doit porter non seulement sur des contenus, des méthodes ou des disciplines, mais aussi sur le développement d'une attitude très particulière, où doivent se tempérer mutuellement une grande humilité face à l'altérité du texte et une certaine confiance dans la production d'assertions interprétatives.

3. La meilleure façon de cultiver cette attitude d'*humilité assertive* qui caractérise le travail interprétatif me paraît tenir à une troisième dimension de l'apprentissage, qui relève de *l'imprégnation*. Comme aime à le répéter mon ami Dennis Looney, on enseigne bien

davantage par ce qu'on *fait* dans une salle de classe que par ce qu'on peut y *dire* : la façon dont on se comporte face aux étudiants, face aux textes, face aux meubles, face au temps, face au monde se communique bien plus puissamment dans l'assistance que le contenu en savoir des discours qu'on y tient. L'apprentissage de l'interprétation passe donc d'abord par la monstration et l'imitation de gestes dans l'espace de la salle de classe.

Contrairement aux illusions de grandeur et de rationalité – de « scientificité » – dont aiment à se gargariser les universitaires, cette transmission-là relève de *l'apprentissage artisanal*. Le menuisier peut sans doute théoriser une partie de ce qu'il apprend à son apprenti, mais c'est d'abord en observant et en imitant les gestes du Maître que l'apprenti assimile la compétence nécessaire à devenir un bon menuisier. L'interprétation d'un poème, d'un film ou d'un discours politique relève largement d'un tel mode de transmission artisanal – dont les institutions universitaires doivent apprendre à mieux valoriser la prégnance. Et la disciplinarité et l'indisciplinarité s'apprendraient beaucoup mieux si l'on faisait explicitement relever l'activité interprétative de ce qu'elle est en réalité : *un bricolage* (et non une « science des textes »).

Du fait de l'importance des phénomènes d'imprégnation, l'apprentissage de l'interprétation me paraît donc relever tout autant de la chorégraphie que de la mémorisation de formules ou de l'intellection. Il s'agit de cultiver, d'entraîner, de préciser et de raffiner certains *gestes*, certaines dispositions face à un objet sensible ; il s'agit de cultiver une certaine distance, une certaine posture qui permette d'accueillir quelque chose d'étranger que l'on s'approprie tout en en préservant l'étrangeté – le résultat de cet inter-prêt étant qu'il devient indécidable de déterminer une source individuelle à la parole interprétative. Lorsque cette compétence a été assimilée, c'est indissociablement le texte qui parle à travers moi et moi qui m'exprime à travers le texte.

FP – L'effacement énonciatif que vous mettez au cœur de l'interprétation (« faire passer ses propres affirmations comme des affirmations venant d'autrui ») est-il nécessairement vertueux pour toute activité interprétative, en particulier si l'on considère le discours publicitaire ou le discours journalistique ? Il y a certes une rhétorique de l'interprétation, mais celle-ci ne doit-elle pas être modulée en différents régimes de discursivité, selon les relations qu'elle entretient avec son objet et les enjeux (éthiques, notamment) que définit cette relation ?

YC – Si j'aime bien peindre l'interprète comme masqué, voilé ou encagoulé, c'est parce que je vis actuellement dans un pays (la France) où le fait de se cacher le visage est légalement sanctionné comme relevant du « trouble à l'ordre public ». Derrière les débats rocambolesques sur « le voile islamique » ou la *burqa*, il y a toute la question du profilage qui quadrille de plus en plus étroitement nos faits et gestes (sur le Net et ailleurs), ainsi que

celle des assignations d'identité, qui est au cœur des formes actuelles de l'exploitation culturelle. Dans ce contexte socio-historique, la confusion des voix à laquelle donne lieu la pratique interprétative me semble éminemment salutaire. Cela déjoue à la fois les vieux présupposés individualistes qui se sont mis en place depuis deux siècles et les formes les plus récentes d'assignations identitaires.

À la fois la parole littéraire (telle que l'a caractérisée la génération des Barthes et des Blanchot) et l'interprétation littéraire exhibent *un brouillage énonciatif* – plutôt qu'un « effacement » – qui a l'air marginal, mais qui révèle en réalité la façon principale dont se génèrent et se communiquent les idées, les sensibilités et les « innovations » dans nos sociétés. Il me semble très sain de ne pas savoir qui parle. Il est indispensable de se poser la question face à tout discours qui nous traverse, et de savoir que sa réponse ne peut qu'être partielle, trompeuse et problématique. Je maintiens donc à la fois qu'il est souvent judicieux de parler masqué et qu'en montrant le masque du doigt, on fait un geste qui tient aujourd'hui du salut public.

Cela dit, vous avez tout à fait raison de souligner que, dans certains contextes, l'effacement énonciatif peut avoir des effets douteux, voire néfastes. La prétendue neutralité du discours journalistique (télévisé) fait certainement problème. D'un côté, il faut reconnaître l'inanité de cette prétention : le journal télévisé fonctionne sur un régime de starisation qui est à l'opposé complet de l'effacement énonciatif ; la sélection et la mise en scène des nouvelles du jour sont bien entendu fatalement situées au sein du champ politique du moment ; etc.

D'un autre côté, toutefois, il faut reconnaître également les effets d'obligation imposés par cette prétention de neutralité : il suffit de regarder Fox News pendant quelques minutes pour mesurer à quel point, aussi consternant que puisse être le Journal de 20 heures sur France 2, l'abandon de toute prétention à la neutralité énonciative produit des monstres encore plus terrifiants. Même s'ils sont « de pure apparence » et parfaitement « insincères », les gestes que nous faisons et les histoires que nous (nous) racontons nous emportent de par leur inertie propre. En ce sens, il me semble important – quoique simultanément leurrant – que les journalistes *fassent mine* d'être « objectifs » (et d'effacer leur position subjective d'énonciation). De même, le fait qu'ils *croient* faire un travail (aussi) objectif (que possible) produit à la fois des effets de naïveté et des effets d'inhibition qu'il ne faut pas sous-évaluer. Même s'ils étaient cyniques et n'y croyaient nullement (ce qui ne me semble pas être le cas), faire-semblant nous engage, et la prétention de l'effacement énonciatif aurait toujours des effets positifs à prendre en compte – même si elle relève bien entendu d'une logique symétriquement opposée à ce que je décris à propos de l'activité d'interprétation : le journaliste prétend rendre transparente sa subjectivité (et donc nier son activité d'interprétation), alors que l'interprète met en scène l'hybridation des subjectivités.

Outre ce cas particulier, il va de soi que l'effacement énonciatif n'est nullement une valeur absolue, même dans le domaine restreint des études littéraires. Pour revenir à la question de

l'apprentissage de l'interprétation, ma collègue Catherine Langle me faisait remarquer récemment à quel point nous, en tant qu'enseignants de littérature, devrions nous méfier de la tendance à considérer les étudiants comme des « usagers ». D'un côté, j'ai envie de lui répondre que l'université française gagnerait beaucoup à se réformer en mettant le service aux étudiants au cœur de sa préoccupation – ce qui me semble n'être que partiellement le cas, en dépit des efforts sincères et énormes faits par la plupart des enseignants et des responsables administratifs. Les « mouvements d'usagers » s'inscrivent dans une logique d'encapacitation face à la rapacité du capital ou face à la tyrannie des bureaucraties, et les mouvements étudiants feraient sans doute bien de s'en inspirer.

Cela dit, Catherine Langle a parfaitement raison sur un point, que j'avais jusqu'ici ignoré et qui me semble maintenant fondamental : l'enseignement (littéraire) relève moins du *service* que de *l'initiation*. La dimension d'« imprégnation » que j'évoquais tout à l'heure implique un « marquage » de l'apprenti par celui qui l'initie. J'ai toujours été mal à l'aise avec les figures de « Maîtres », de par ce qu'elles cautionnent comme comportements personnellement nauséabonds, mais il me paraît néanmoins nécessaire de reconnaître la part de ritualité qui investit la relation pédagogique. On peut utiliser cet aspect rituel pour alimenter le dépassement du donné et le dépassement de soi qui est au cœur de l'*éducation*, conçue étymologiquement comme une *conduite-hors de soi*. En ce sens, ce que les anthropologues nous apprennent des pratiques rituelles, des initiations ou du chamanisme peut nous aider à repérer certains aspects quasi-sacrés de la relation pédagogique. On peut alors également remotiver le terme d'*en-seignement*, qui apparaît alors comme le *marquage d'un signe dans* le sujet apprenant.

On voit qu'on est ici à l'opposé d'une relation de service marchand (où « le client est roi ») et que la prise en compte de l'aspect quasi-sacré de l'imprégnation didactique entre en tension (productive, mais néanmoins problématique) avec la mise en avant des « droits des usagers ». Il y a ici deux logiques (celle du service aux usagers, celle de l'imprégnation par initiation, à situer au cœur du « service » très particulier fourni aux étudiants) qui demandent à être identifiées, mieux comprises et articulées entre elles de façon fine et complexe.

J'en reviens enfin à votre question de départ : « l'effacement énonciatif » n'est probablement pas la posture requise de l'en-enseignant. Il se peut très bien que l'apprentissage de l'interprétation exige de s'affirmer fortement comme interprète, de mettre son geste subjectif en avant sous les yeux et sur les esprits des étudiants, pour que les effets d'initiation trouvent leur efficacité propre. Cela dit, ici aussi, c'est plutôt sur *l'hybridation des subjectivités* que joue le sacré. Le chamane « efface » en quelque sorte son énonciation subjective lorsqu'il agit comme un chamane. En ce sens, lorsqu'un enseignant actuel, dans l'interprétation d'un texte, fait mine d'effacer sa subjectivité pour parler au nom de l'Histoire littéraire ou de la Théorie, il se scénarise en chamane, laissant parler les Esprits (de Lanson, de Barthes, de Derrida) à travers son énonciation de possédé. Je dirais alors que ce qui compte ici, autant

que le contenu de ce que Lanson, Barthes ou Derrida nous aident à voir dans un texte, c'est le geste de transmission d'une possession, qui est au cœur de l'enseignement dans ce cas.

On pourrait re-décrire une partie de ce que je proposais sous le titre d'« actualisation » en y voyant une forme de scénarisation initiatrice dans laquelle le chamane aurait la particularité de mettre un masque représentant son propre visage... Cela illustrerait au mieux, à mes yeux, la scénarisation de la subjectivité énonciatrice qui convient à une culture de l'interprétation : mettre un masque qu'on désigne du doigt comme étant un masque, que l'on fait résonner de paroles venues d'autrui, mais sur lequel on se trouve peindre les traits de son visage propre. Vous avez donc raison : on est ici très loin d'un simple « effacement énonciatif »...

Laurent Demoulin – Vous venez d'employer le terme de « scénarisation », qui est au premier plan de votre ouvrage *Mythocratie*. Qu'est-ce qui distingue *scénarisation* et *programmation* d'une part et *scénarisation* et *narration* d'autre part ?

YC – L'acte de *narration* consiste à raconter une histoire (à quelqu'un). Je parle de *scénarisation* pour décrire un phénomène plus large, consistant à inscrire ses faits et gestes, ainsi que ceux des êtres avec lesquels on est en contact, dans le cadre (explicite ou implicite) d'une histoire en train de se faire. Dès lors que nous nous savons soumis à un regard extérieur, nous scénarisons nos comportements : nous nous efforçons de mettre en scène nos propres gestes, d'intégrer les gestes d'autrui dans une mise en scène qui nous convienne, de faire évoluer ces scènes vers une fin qui nous soit favorable.

Adam Smith, dans sa *Théorie des sentiments moraux*, construisait le sentiment de la justice à travers la position du « spectateur impartial » : pour être juste, il faut essayer de se détacher du rôle qu'on joue à chaque instant, se transformer en spectateur (aussi impartial que possible) des interactions dans lesquelles on est engagé, et ajuster son comportement en fonction de ce que ressentirait ce spectateur impartial en observant la scène. En parlant de « scénarisation », je propose un dispositif similaire, mais qui met le travail du *metteur en scène* au cœur de la redescription : chacun de nous, en même temps qu'il agit (comme un acteur), se dédouble non en spectateur impartial de ses propres actions, mais en metteur en scène de ses comportements.

La puissance d'agir – ce que les anglophones appellent l'*agency* – me semble à situer non tant au niveau de l'agent-acteur qu'à celui du scénarisateur-metteur en scène qui stratégise ses gestes d'acteur en termes d'effets de spectacle. En tant que scénarisateur, j'agence mes gestes au sein d'une scène qui inclut aussi le comportement des autres parties prenantes de la situation. Dès lors que les autres participants tentent aussi de m'intégrer dans le scénario qu'ils essaient de conduire vers une fin qui leur soit favorable, on est ainsi amené à

concevoir nos relations sociales comme un constant entrelacement de scénarisations et de contre-scénarisations.

De ce point de vue, on pourrait dire que la scénarisation est une forme particulière de *programmation*, puisque j'essaie d'anticiper et de contrôler par avance ce que feront les autres participants de la situation que je m'efforce de scénariser. Je répugne toutefois à employer le vocabulaire de la programmation, dans la mesure où il suggère que les comportements d'autrui peuvent être « écrits à l'avance ». Cela correspondrait à ce que dit le capitaine de Jacques le fataliste dans le roman de Diderot : « tout est écrit là-haut » (par avance). C'est strictement vrai dans le monde de Jacques, qui est un monde romanesque : tout ce que fait ou dit Jacques est bien écrit « là-haut », sous la plume de Denis Diderot. Mais ce n'est pas vrai du monde animal ni du monde humain. Je peux « programmer » une machine, un ordinateur, à faire un certain nombre d'opérations. Je peux deviner que ma chatte ou mon voisin vont faire tel ou tel geste dans les dix secondes qui suivent, mais je ne peux jamais les « programmer » à faire un geste particulier – du moins dans l'état actuel des technologies de contrôle cérébral...

Je parle de *scénarisation* précisément pour dire à la fois que nous essayons toujours de programmer les comportements de tous ceux qui nous entourent et que nous ne pouvons jamais les « programmer » au sens déterministe du terme. Parler de scénarisation invite à chercher à travers quels dispositifs essentiellement *gestuels* nous nous influençons les uns les autres. Nous n'en arrivons qu'exceptionnellement à utiliser notre force physique pour faire bouger les autres selon les scénarios qui nous conviennent ; le plus souvent, nous les faisons bouger en faisant nous-mêmes certains gestes (corporels, linguistiques, théâtraux) qui les conduisent à faire à leur tour tel ou tel geste.

Cela implique au moins deux choses, que j'essayais d'esquisser dans *Mythocratie* : d'abord, que notre *agency* est à situer au niveau de la scénarisation plutôt que de l'action ; ensuite, que la scénarisation repose toujours sur une infrastructure narrative (explicite ou implicite). On ne scénarise jamais sans (se) raconter une histoire. En ce sens, les activités de narration et de scénarisation sont intimement liées entre elles. C'est pourquoi il me semble important de réfléchir aux types de récits que nous faisons circuler entre nous.

LD – La valeur d'un récit dépend-elle de ses effets ou de sa complexité formelle ? Qu'est-ce qui différencie, *in fine*, les récits de droite des récits de gauche ? Leur contenu ou leur manière de scénariser ? Si les récits de gauche doivent venir « d'en bas », quel rôle les intellectuels ont-ils encore à jouer ? Tous les récits venant « d'en bas » sont-ils de gauche ?

YC – Ce sont bien sûr des questions qui mériteraient un livre chacune... La grille d'analyse des récits très sommaire que je proposerais pour l'instant aurait au moins les *sept*

dimensions suivantes : types d'effets sociaux induits, rapport aux valeurs dominantes, pluralisme des sources, proximité envers l'expérience, types de modulation de l'attention, marges d'interprétation, puissance d'inspiration. Je les passe rapidement en revue pour indiquer ce que j'entends par là :

1. Je commence avec le plus important, celui des *types d'effets sociaux induits*. En regardant le journal télévisé, je ne peux pas m'empêcher de ressentir une colère énorme contre les journalistes qui en sont responsables. Une bonne moitié des histoires qu'ils nous racontent ne peuvent avoir que des effets délétères, sans presque aucun effet positif. Qu'est-ce qui peut résulter du fait d'apprendre à des millions de téléspectateurs français qu'un petit garçon a été kidnappé par un pervers, qu'un couple de touristes français a été poignardé à la sortie d'un Night Club dans un pays lointain, ou qu'une femme adultère a été assassinée par son mari musulman intégriste ? Un tout petit gain en prudence, peut-être, mais surtout beaucoup d'eau apportée aux moulins de la peur et de la xénophobie, et par conséquent des discours sécuritaires et néofascistes qui s'en alimentent.

Peu importe que ces « informations » soient « vraies » : ce qui compte, c'est qu'elles déforment les perceptions qu'elles informent, en surdimensionnant certains problèmes sociaux par rapport à d'autres. La logique narrative du fait divers est fondée sur des prémisses étroitement individualistes : on me raconte l'histoire d'un autre individu, auquel je suis conduit à m'identifier en tant qu'individu. Contre cette logique du fait divers, il faudrait impérativement que les journalistes apprennent à raconter des histoires collectives, qui mettent en scène des données statistiques, des conditionnements sociologiques, et non seulement des actes individuels.

2. Parmi ces effets sociaux, j'analyse plus précisément dans le livre *le rapport aux valeurs dominantes* que peuvent entretenir les récits. Je distingue ainsi entre des récits qui tendent à *reconduire* les valeurs dominantes, par exemple lorsque les « gentils », armés des valeurs officiellement prônées dans un groupe social, font finalement triompher ces valeurs en vainquant les « méchants », et des récits qui tendent à *reconfigurer* ces valeurs, par exemple lorsque le « méchant » s'avère sympathique et muni de bonnes raisons pour faire ce qu'il fait.

3. La troisième dimension est celle du *pluralisme des sources*. Plus les histoires qui circulent entre nous proviendront de sources différentes, plus riche sera la représentation globale que chacun de nous pourra se faire de notre réalité. Au contraire, plus la provenance ou la circulation des histoires seront concentrées en quelques points privilégiés, plus on pourra craindre que nos perceptions du monde seront biaisées et leurrantes.

4. Le critère de *la proximité envers l'expérience* est lié au point précédent sans se confondre avec lui. Je peux raconter une histoire fondée sur ce que j'ai lu ou entendu, ou je peux raconter quelque chose dans lequel j'ai joué moi-même un rôle direct. J'ai envie de dire que plus une histoire est proche de l'expérience active de celui qui la raconte, plus elle a à

nous apporter, et moins elle sera leurrante. Cela pourrait se justifier par un postulat de rationalité pragmatique de notre expérience : nous comprenons au mieux ce à quoi nous avons directement à faire ; les récits qui se nourrissent le plus directement de cette rationalité inhérente à notre expérience seraient ainsi les plus éclairants (toutes choses égales par ailleurs).

Je suis très intéressé par ce que proposent actuellement des théoriciens italiens comme Arturo Mazzarella, Daniele Giglioli ou Antonio Scurati qui caractérisent notre époque surmédiatisée comme celle de « l'inexpérience » ou du « trauma sans trauma ». Par rapport à toutes les générations précédentes, nous, les fils de la télévision, avons la tête pleine d'images, de gestes et de récits que nous avons vécus par vicariance médiatique au lieu d'en avoir l'expérience directe. Cela augmente bien entendu considérablement l'extension de ce dont nous avons connaissance ; mais cela diminue aussi sans doute l'intensité de cette connaissance – d'où la pertinence de parler d'une « littérature de l'inexpérience » pour évoquer les écrivains qui ont grandi dans un monde dominé par la télévision (Antonio Scurati).

C'est avec les deux critères (distincts) du pluralisme des sources et de la proximité de l'expérience que j'analyserais les vertus propres de ce que j'appelais dans le livre des « récits d'en bas ».

5. Comme je l'évoquais en réponse à une question précédente, la façon dont le récit mobilise *l'économie de l'attention* de ceux à qui il s'adresse constitue bien entendu un critère essentiel de son évaluation. Même si tout bon récit nous captive, certains récits ont plutôt pour vocation de capturer notre attention, tandis que d'autres sont constitués de façon à aider son autonomisation.

6. Quoique les deux critères soient intimement liés entre eux, je distinguerais la modulation de l'attention de l'aménagement de *marges d'interprétation*. Les récits peuvent imposer lourdement certaines interprétations ou, au contraire, ouvrir des zones d'indétermination que le lecteur-spectateur est invité à investir d'une façon plus autonome. C'est avec ces deux critères de la modulation de l'attention et de l'aménagement de marges d'interprétation que je préciserais le statut et les vertus de la « complexité formelle » d'un récit.

7. Enfin, il faut reconnaître la présence de quelque chose qui échappe largement à l'analyse, mais qui se sent indéniablement lorsqu'on entend, lit ou voit un récit : le génie de la narration (ou de la scénarisation) propre à celui qui le raconte. Quelques milliers d'êtres humains (comme Hugo, Kafka, Borges, Rushdie) ont un talent exceptionnel pour produire des récits *inspirants* : des histoires dont on sent qu'elles sont porteuses de mondes en devenir, de sensibilités nouvelles, de potentiels à déployer, de dimensions à explorer.

Si minimale, incomplète et fruste soit-elle, cette petite batterie de sept critères permet déjà d'esquisser quelques réponses à vos questions. Ma prémisse est que les récits qui circulent entre nous jouent un rôle considérable dans la reproduction ou la transformation de nos

perceptions, de nos croyances, de nos pensées, de nos désirs, de nos comportements et de nos systèmes sociaux – et que, par conséquent, il est impératif d'apprendre à évaluer les récits, pour tenter de bloquer ceux qui nous nuisent et favoriser ceux qui nous aident à mieux vivre. Aussi réducteur (et déconsidéré) que cela puisse être, je ressens donc le besoin d'attribuer une valeur (axiologique) aux récits, selon un jugement qui s'efforce de mesurer ce qu'ils peuvent avoir de « bon » ou de « mauvais ». Lorsque, dans *Mythocratie*, je parlais de récit « de gauche » ou de récit « de droite », cela ne prétendait à guère mieux que mettre des bonnes ou des mauvaises notes aux récits – ce qui, encore une fois, est une activité scolaire tout à fait méprisable en soi, mais ce qui me paraît néanmoins indispensable pour essayer d'endiguer des phénomènes comme la prolifération cancérigène de faits divers sous couvert d'information.

Ma petite batterie de sept critères a pour but de pluraliser cette évaluation, donc de projeter sur six dimensions indépendantes ce que l'on écrase sur un seul axe en opposant des récits « de gauche » à des récits « de droite ». Ainsi, par exemple, n'importe lequel des faits divers présentés en tranches de 2 minutes au journal télévisé, avec des effets d'inflation sécuritaire et xénophobe, pourrait sans doute faire l'objet d'un récit à la fois reconfigurateur (par rapport à la dominante sécuritaire), riche de vastes marges d'interprétation, et nourri d'une pluralité de sources, si un journaliste, un romancier ou un cinéaste prenait le temps de mettre à jour le point de vue du kidnappeur du petit garçon, les motivations des poignardeurs de touristes, ou les statistiques des Français « normaux » (blancs, de souche, chrétiens ou agnostiques) qui maltraitent leurs épouses, adultères ou non. On voit de la sorte se déployer la multidimensionnalité de tout récit et de toute scénarisation, qui peuvent simultanément être très pauvres selon un premier critère et très intéressants selon un deuxième ou un troisième critère.

Globalement, mon hypothèse est qu'en analysant ainsi les récits, on verrait se constituer des groupements de formes et de contenus narratifs, dont certains relèveraient assez clairement de dispositifs (parfois machiavéliques, mais plus généralement systémiques et non-intentionnels) relevant de l'exploitation culturelle. Il me paraît urgent de mieux identifier ces groupements, et de développer des stratégies esthético-médiatico-politiques destinées à neutraliser leur pouvoir de nuisance. L'exploitation culturelle est aujourd'hui au centre de la machine consumériste-capitaliste qui pousse les populations humaines vers un avenir calamiteux. Si l'on tient à identifier un groupe social sous la catégorie des « intellectuels », alors leur rôle le plus urgent est de comprendre et de combattre l'exploitation culturelle.

Tout mon travail repose sur une hypothèse, qui est avant tout un espoir, dont je reconnais la grande fragilité, mais que j'essaie de vérifier livre après livre – sans être véritablement convaincu moi-même du résultat pour le moment : l'hypothèse que les études littéraires peuvent nous donner des instruments encore insurpassés pour comprendre et combattre l'exploitation culturelle. L'élaboration du geste interprétatif qui a été menée au cours des cent dernières années par les théoriciens de la littérature – de l'herméneutique allemande au

structuralisme français, et maintenant aux critiques italiens réagissant au cas d'école berlusconien – nous fournit une riche boîte à outils capable de nourrir non seulement *une résistance littéraire* à l'exploitation culturelle, mais surtout *l'affirmation littéraire* (et plus largement artistique) d'une culture fondée sur autre chose que sur l'exploitation marchande, une culture qui intègre le rapport marchand pour le réorienter vers d'autres valeurs et d'autres finalités collectives. Si des « cultures de l'interprétation » méritent effectivement d'être cultivées, c'est en tant qu'elles constituent des alternatives déjà existantes (quoique dramatiquement limitées) aux incultures de l'exploitation qui menacent d'étouffer dans l'œuf notre devenir humain.

Yves Citton est professeur de littérature française du XVIII^e siècle à l'Université Stendhal de Grenoble III et membre de l'UMR LIRE (CNRS 5611). Il a récemment publié *Renverser l'insoutenable* aux éditions du Seuil (2012) et *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques* chez Armand Colin (2012). Il est également co-directeur de la revue *Multitudes* et collaborateur à la *Revue des Livres*.

Laurent Demoulin est premier assistant en Langues et Littératures romanes à l'Université de Liège et conservateur du Fonds Simenon. Sa thèse de doctorat, consacrée à Francis Ponge, est parue en 2011 aux éditions Hermann sous le titre « *Une rhétorique par objet* » : *les mimétismes dans l'œuvre de Francis Ponge*. Il a signé nombre d'articles portant sur la littérature française ou belge francophone contemporaine, particulièrement au sujet d'Eugène Savitzkaya et de Jean-Philippe Toussaint. Il a en outre dirigé un *Cahier de l'Herne* (2013) consacré à Georges Simenon.

Antoine Janvier est chercheur FNRS à l'Université de Liège. Il est l'auteur d'une thèse consacrée à Gilles Deleuze dont il prépare la publication, et de plusieurs articles sur les sources conceptuelles de la philosophie deleuzienne. Actuellement, il poursuit des recherches sur les questions d'éducation dans la philosophie morale et politique contemporaine, autour du problème de la contingence.

François Provenzano est chargé de cours en Sciences du langage et rhétorique à l'Université de Liège. Il a publié *Vies et mort de la francophonie, une politique française de la langue et de la littérature* (Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 2011) et *Historiographies périphériques – Enjeux et rhétoriques de l'histoire littéraire en francophonie du Nord* (Bruxelles, Académie royale, 2012). Il est secrétaire de la revue *Signata – Annales des sémiotiques* et membre du groupe de travail « Presse magazine » du Centre d'histoire de Sciences-Po Paris. Ses recherches actuelles portent sur la rhétorique, la circulation sociale du discours théorique et l'histoire des idées linguistiques.

André Tosel : Recension de Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze & Althusser. La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, 417 p., 21 euros.

Il est des ouvrages appelés à faire référence en leur domaine. Ce pourrait bien être le cas de cette étude d'Isabelle Garo qui non seulement comble une grande lacune dans la connaissance d'une période particulièrement riche de la philosophie française avant et après la secousse de 1968, mais en donne une interprétation théorique de grande portée. Spécialiste reconnue de Marx – dont elle a analysé la thématique de la représentation –, et des questions de l'idéologie, I. Garo est une des organisatrices de culture philosophique et politique les plus actives parmi ceux qui poursuivent l'effort de critique et de reformulation du meilleur de ce qui se revendique de Marx, des marxismes et des pensées de la transformation aujourd'hui pour saisir la nouveauté du capitalisme mondialisé. C'est elle qui avec d'autres anime le « Séminaire Marx XXI » qui, depuis plus de cinq ans, réunit des chercheurs et organise des rencontres dans le cadre de l'Université de Paris I sous la houlette avisée de Jean Salem ; c'est elle qui est responsable de la G.E.M.E., la Grande Édition de Marx et d'Engels, qui entend donner accès à ces classiques dans de nouvelles traductions.

La recherche nouvelle était en quelque sorte attendue, tant la référence à Marx a été décisive pour le développement non marxiste de deux des plus grandes œuvres philosophiques des années 1960 à 1980. Foucault et Deleuze ont été, avec Derrida dont la position est différente, des références stimulantes pour les générations qui se sont formées un peu avant et encore après la révolte de 1968. I. Garo montre l'intrication permanente du positionnement politique et de l'innovation philosophique de ces deux auteurs. Celle-ci est considérable et tranche sur les formes alors dominantes de philosophie – phénoménologie spiritualiste, positivisme, unies par le même idéalisme moral et juridique. Elle montre comment ces œuvres croisent, mais en sens inverse, l'effort grandiose d'Althusser élaborant alors une philosophie qui se veut enfin matérialiste et demeure encore un peu et autrement dialectique pour donner à la révolution scientifique marxienne sa portée et son potentiel de rénovation scientifique et politique.

Sur le plan politique, Deleuze et Foucault rejettent le P.C.F dont ils redoutent la prise de pouvoir au sein de l'Union de la gauche ; ils vomissent le communisme despotique du XXe siècle et souhaitent le retrait de la pensée de Marx dont ils utilisent cependant des séquences théoriques. Ils se posent – chacun à sa manière et pour une durée inégale – comme les penseurs d'une nouvelle politique de la plèbe et des marges, centrée sur les mouvements revendiquant des droits spécifiques (malades mentaux, prisonniers, homosexuels, minorités) et contestant le fonctionnement des appareils de discipline et de

contrôle. Sur le plan théorique, le conflit social axé sur la lutte politique de classes est déclassé comme obsolète, tout comme perd son importance une stratégie se donnant pour enjeu la prise du pouvoir d'État et sa transformation. Les théories de l'exploitation du travail, de la soumission réelle des pratiques aux rapports de production capitalistes sont ignorées.

Ces œuvres éclatent au début des années soixante et s'élaborent jusqu'à la fin des années quatre vingt. Elles se produisent dans une conjoncture de grandes transformations. La grande industrie fordiste vit son ultime affirmation et entame son déclin. La classe ouvrière s'intègre dans un nouveau salariat où émergent aux côtés de couches de cadres techniques des couches d'employés. La Ve république, initiée par de Gaulle et structurée autour de son parti, impose une transformation décisive de la vie politique en l'organisant pour l'essentiel sur la présidentialisation et en concentrant le jeu des partis autour de deux formations occupant le centre de l'échiquier et en marginalisant les extrêmes. Jusqu'à 1975, le capitalisme d'État connaît une phase d'expansion lui permettant d'augmenter de manière sensible le niveau de vie des classes laborieuses anciennes et modernes et de faire de la production de la consommation le nouvel axe économique. Le mouvement ouvrier conserve sa fonction de structure porteuse. 1968 est l'année-pivot en ce que les forces d'opposition classique conduites par le PCF tiennent le choc face à l'un des plus grands mouvements de masse du siècle qui conteste l'hégémonie gaulliste.

Mais l'inversion de tendance commence avec les difficultés du PCF à comprendre la révolte qui prend à contrepied la stratégie de l'union de la gauche, dernier avatar du frontisme. Simultanément, la nouvelle gauche se structure ; elle se veut autogestionnaire et experte tout à la fois et trouve dans la stratégie de Mitterrand l'occasion de former le nouveau Parti Socialiste. Sur le plan international la situation est bouleversée. Le camp socialiste dirigé par l'URSS manifeste son incapacité à réformer et à allier démocratie et efficacité. Si les États-Unis, puissance hégémonique, connaissent un échec cuisant au Vietnam, ils peuvent l'emporter sur le socialisme réel en faisant valoir la démocratie comme garant des droits de l'homme et de la prospérité. Devenue une idéologie de pointe dans le combat antitotalitaire qui réunit la nouvelle gauche et les libéraux, la thématique des droits de l'homme contribue à délégitimer un communisme qui va découvrir qu'il est à bout de souffle. La critique de l'État et du déterminisme économiste, la remise en cause de l'utopie collectiviste, la montée de l'individualisme éthique et politique qui fait sa jonction avec l'individualisme méthodologique et économique s'accusent au tournant des années quatre-vingts quand commence l'offensive néolibérale contre le *Welfare State* et que la mondialisation du capitalisme s'accélère avec sa financiarisation. Les penseurs qui ont commencé à envisager un rapport nouveau entre politique et philosophie, fondé sur le devenir actif du peuple, sont pris à contre-pied. Le déclin du mouvement ouvrier communiste s'accélère avec la fin en 1989 de l'expérience commencée en 1917, mais l'expérience sociale-démocrate, même majoritaire à gauche, est tout autant à court terme privée de pensée politique et de stratégie.

Est-ce à dire que la lutte des classes, surdéterminée autant qu'on voudra, se soit achevée et que l'exploitation capitaliste élargie au monde demeure une positivité inventive de formes et libératrice de possibilités ? Marx est-il obsolète ? I. Garo montre que les refus et les silences de Foucault et de Deleuze n'ont pas empêché la production de deux pensées extraordinairement créatrices et sensibles à la mutation d'époque. Ils l'ont à la fois rendue possible et limitée. L'ouvrage peut ainsi suivre les déplacements de problématiques et de conjonctures. C'est une déconstruction de la métaphysique partagée qui est le socle de leur pensée et de leur différenciation. Tous deux placent leur recherche sous le refus de toute dialectique, qu'elle soit idéaliste ou matérialiste. Hegel est le grand ennemi qui entend subsumer sous une synthèse l'identité de la différence et de l'identité, qui postule la grande aventure du développement du Sens depuis l'Origine vers sa Fin qui le récapitule, qui fait créance à la négativité. Peu importe que ce procès soit sans sujet, il est obéré par la recherche d'une garantie dans une finalité ontologique. Les notions de totalité expressive d'un même principe, de contradiction, de négation et de négation de la négation sont congédiées au profit de l'apposition et de l'opposition, de la pluralité infinie de singularités se combinant en configurations provisoires. Ces présupposés critiques sont devenus éléments du sens commun postmoderne, mais c'est en ces années et chez ces auteurs qu'ils s'affirment dans leur virulence critique. Ils se soutiennent d'un recours commun à Nietzsche et à Heidegger, d'une attention à l'épistémologie historique française (Bachelard, Cavailles, Canguilhem) et s'ouvrent sur la prise en compte des révolutions dans les sciences de la nature (Deleuze surtout avec Simondon) et des sciences humaines (Freud, Lacan, Lévi-Strauss, la linguistique).

Cette nouvelle donne récuse Sartre et la théorie de l'intellectuel engagé dans des partis. Elle implique le refus de l'humanisme marxiste ou chrétien, qui mythifie l'homme en sujet de l'histoire inconscient des processus qui font de toute position d'un sujet centré une illusion et un effet de structures. Elle a pour présupposé politique commun une hostilité sans faille au P.C.F. jugé dogmatique, totalitaire et incapable d'action politique transformatrice, hors le schéma usé d'Union de la Gauche. Elle invalide toute l'expérience communiste, surtout après le reflux de l'onde de 1968. L'URSS n'est pas remplacée par la Chine après l'échec de la révolution culturelle. Cet échec de plus en plus patent conduit à rechercher une issue dans une nouvelle gauche appelée à se diviser très vite en gauchisme rebelle libertaire, voué à la marginalisation, et en social-libéralisme, chantre de la démocratie et des droits de l'homme, réconcilié avec le néo-capitalisme et le néolibéralisme, soumis dans l'impuissance consentante à la démesure dévastatrice de la mondialisation.

Dans le contexte de ces conditions en transformation rapide de 1960 à 1990, I. Garo analyse donc ces trois figures emblématiques que sont Deleuze, Foucault et Althusser en prenant pour fil conducteur le rapport à Marx, au savoir marxien de la société et aux luttes politiques de classe. L'ouvrage se construit en trois parties consacrées respectivement à chacun des trois penseurs, Foucault l'artificier, Deleuze le rebelle, Althusser la sentinelle qui

est en quelque sorte le plan de réflexion et de récurrence de toute la construction sans en être le dépassement. I. Garo fait apparaître l'entrelacs du politique et du philosophique et ne sous-évalue jamais l'apport proprement théorique de ces trois figures, même si elle ne s'attarde pas sur les éléments qu'une nouvelle critique pourrait en tirer.

Foucault est l'artificier des certitudes des philosophies du sujet émancipé et du progressisme qui ont dominé jusqu'aux années soixante. Il peut d'abord opérer la prise en compte des grands partages occidentaux de la raison et de la folie, de la normalité et l'anormalité, de la moralité et de la délinquance, en les désinscrivant toujours davantage du matérialisme historique initialement invoqué pour rendre compte de la causalité sociale de la maladie mentale. Sur cette base, s'ouvre la tâche de constituer le champ fécond des savoirs-pouvoirs, des procédures de discipline formatrices d'individualités et pas seulement de leur répression. Ce champ n'est pas théorisé par Marx, voué à une conception trop instrumentale des macro-pouvoirs de l'État souverain. Il révèle et construit le champ alternatif des micro-pouvoirs dans ces institutions disciplinaires que sont l'hôpital, psychiatrique ou non, la prison, l'armée, l'école, l'usine (analysée pour une fois en utilisant des textes du *Capital*). Place est faite pour l'intellectuel spécifique qui renonce à sa magistrature de prophète de la Vérité et se limite à l'étude de régimes singuliers de vérité historique relative et provisoire. L'intellectuel spécifique s'engage dans des luttes pour des libertés apparemment locales, mais radicales comme le Groupe d'Information sur les Prisons.

Cette activité micro-politique consone avec les aspirations de la seconde gauche dans sa phase critique (la CFDT autogestionnaire avant son tournant gestionnaire). Cette entreprise doit épistémologiquement s'éclairer sur elle-même et entreprendre une extraordinaire histoire des formations discursives et de leurs ruptures dans le monde moderne. Avec *Les mots et les choses*, Foucault produit son ouvrage le plus ambitieux qui excède l'histoire de la pratique théorique, de ses moments de ses coupures et de la reproduction du partage entre sciences et idéologies. Il refuse ainsi une articulation avec la proposition de philosophie marxiste qu'Althusser élabore. Foucault va plus loin : il refoule Marx dans le XIXe siècle, dans une *épistémè* du travail datée, dans l'économie politique moderne essentiellement œuvre de Ricardo. La valeur travail a fait son temps et avec elle la théorie de la plus-value, celle des contradictions entre capital et travail, même si *Surveiller et punir* exploite les descriptions marxiennes du travail ouvrier pour illustrer ce qu'est une stratégie disciplinaire.

Le tournant libéral de Foucault s'amorce vite avec la montée en force de la catégorie de totalitarisme, le soutien donné aux nouveaux philosophes et la religion des droits de l'homme couvrant la dépolitisation en cours. Ce tournant, contemporain des impasses du mitterrandisme, s'accuse avec les cours au Collège de France sur la gouvernementalité et sur le biopouvoir (*Sécurité, territoire, population*, 1977-1978 et *Naissance de la biopolitique*, 1978-1979), mais il demeure comme en l'air. Avec le second moment du tournant libéral, l'artificier fait même sauter cette fois la figure d'anarchiste libertaire à laquelle il s'était laissé identifier. Mais il s'agit d'autre chose que de mutation idéologique. Foucault, en effet,

développe toujours des analyses originales concernant les technologies de pouvoir : tant critiquées, elles se révèlent fécondes et porteuses de recherches nouvelles. L'enquête historique sur les pratiques disciplinaires du monde moderne découvre la positivité de l'invention de normes dans la production des savoirs-pouvoirs. Comment penser cette entreprise de normativisation qui n'est pas simple normalisation répressive ? Il faut ici revenir sur l'État jusqu'ici considéré comme macro-pouvoir aux mailles trop larges. L'État, conjuré en tant que Souverain Un, se rend nécessaire dans la gestion pastorale des populations ; il s'inscrit comme institution au service de la gouvernementalité d'une société qui apparaît toujours davantage structurée par un capitalisme indépassable. La question est celle de savoir qui les pratiques de gouvernementalité laissent mourir et qui elles font vivre. Le marxisme est de nouveau l'obstacle à l'intelligence de la société, mais sous un aspect nouveau. Importe le bien-être d'une population que menacent à parts égales l'État souverain et nationaliste du siècle passé – qui organisait dans sa division meurtrière la lutte des races – et l'État du *Welfare*, hanté encore par la lutte des classes. Foucault établit ici une équation stupéfiante et provocatrice entre lutte des races et lutte des classes. Suivant le même mouvement d'innovation et de glissement, il a cependant le mérite énorme en ces années de faire preuve d'une lucidité sans égale : il comprend que désormais, après l'épuisement du socialisme et du communisme, le néolibéralisme sous sa forme allemande (ordolibéralisme) ou américaine (libertarisme) est la seule théorie en prise sur le réel. Mais la lucidité cette fois est relative. Sauf démenti que pourrait accrédiéter une lecture des *Dits et écrits* de cette période, elle n'est suivie d'aucune réserve critique, d'aucune nostalgie pour les luttes des plèbes contre les mécanismes et institutions disciplinaires. Foucault reconstruit ce néolibéralisme comme management total se ramifiant dans l'automanagement consenti des individus dans toutes leurs pratiques. La disqualification de Marx et du marxisme est achevée.

Deleuze le rebelle demeure fidèle à son esprit de révolte lors du procès de dépolitisation qui est accéléré après l'échec du socialisme français. Marx n'est disqualifié qu'en tant que disciple de la dialectique et de ses garanties impossibles et de ses illusions. Hegel est grossièrement diabolisé sans la moindre justice. Deleuze nourrit cependant un projet théorique tout aussi énorme que celui de Foucault et manifeste une inventivité conceptuelle exceptionnelle, déployée en une multiplicité d'analyses aussi déconcertantes parfois que riches. Il entend produire et une philosophie, et un nouveau matérialisme historique. Si Foucault disqualifie Marx et éconduit Althusser, tout se passe comme si Deleuze entendait se substituer à Althusser et voulait réussir une entreprise de même ampleur, en produisant tout à la fois une autre image de la pensée autrement différenciée et un savoir de la société capitaliste plus matérialiste que celui de Marx, même revu par Althusser. D'une part, la philosophie prend la forme d'une ontologie différentialiste de la multiplicité vitale en incessante différenciation. Spinoza, Nietzsche, Bergson remplacent Hegel. Cette ontologie se nourrit, en explicitant leurs concepts, des recherches sur les

processus d'individuation physique, chimique, biologique, psychique et collective de Gilbert Simondon ; elle se féconde avec les sciences sans prétendre les dominer. L'ontologie vitaliste exclut toute négativité, donne leur importance aux rencontres de singularités, aux conjonctions et disjonctions que l'on ne peut saisir que par le milieu, leur milieu circonstancié, en devenir, sans origine ni fin. Elle est théorie du flux contingent de la vie qui exclut toute prétention de la représentation, de la négativité et de la finalité. Cette nouvelle image de la pensée rend possible une saisie du monde moderne, du capitalisme qui s'articule à une politique libératrice des flux vitaux.

Deleuze, certes, salue plusieurs fois et très tôt l'effort d'Althusser et de son équipe – notamment la théorie de la contradiction devenue surdétermination, la notion de tout articulé à dominante, l'importance des concepts de conjoncture. Mais il n'accepte pas que la philosophie et le savoir de l'histoire aient pour présupposés et destinataires le parti ou l'État. Les événements de 1968, la collaboration avec Félix Guattari, une convergence avec le Foucault analyste des processus disciplinaires et de la résistance des plèbes, constituent le présupposé de la transformation directe de l'ontologie de la différenciation en théorie du capitalisme et en politique des minorités. I. Garo fait apparaître qu'il s'agit bien de se substituer à Marx et au marxisme, même rénové, d'Althusser. Dans les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, *L'anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, la critique de l'économie politique devient celle de l'économie libidinale au nom de l'équivalence entre production de biens et production désirante. Deleuze, l'anti-hégélien, restaure une étrange philosophie de l'histoire en trois périodes – sauvage, barbare, civilisée –, où le capitalisme qui définit la période de la civilisation, marque l'émergence inédite des flux économiques et de la déterritorialisation, emporte les codes des modes de production préexistants qui avaient fait de l'État Despote le moyen de territorialiser les désirs dans des espaces striés et de les capturer sous des codes. Le paradoxe du capitalisme est qu'il instaure l'illimitation sans retour des flux et s'impose une régulation limitative par l'État et par la famille. Il capture la production désirante dans le triangle familialiste du complexe d'Œdipe « papa, maman et moi » et il subjectivise les individus en les assujettissant sous la reconnaissance la Loi en laquelle se réfléchit le surcodage de l'État libéral.

S'est évaporée la problématique marxienne et althussérienne des rapports de production, de l'articulation des pratiques, de l'exploitation du travail, de la lutte des classes et de l'investissement et de la transformation des Appareils Idéologiques d'État. Tel est le prix à payer pour la mise en place d'un nouveau matérialisme historique qui se veut supérieur et plus matérialiste que celui qu'il entend remplacer. La seule classe active est désormais la bourgeoisie. Le prolétariat cesse d'être une référence. Seules désormais sont dotées d'une puissance vitale les marges de la société qui récusent tout surcodage capitaliste, toute limite imposées aux flux de la production économique et de la production désirante, donc tout État, tout parti. La révolution cède la place à la rébellion des minorités, aux lignes de fuite qui permettent de déjouer le surcodage et font de la schizophrénie non une maladie mentale

mais la réappropriation du désir. Deleuze, en acceptant l'infini des flux marchands dans l'échange et la consommation, accepte à sa manière un hyper-capitalisme qui consone avec le néolibéralisme. Mais, à la différence de Foucault, il maintient avec une obstination remarquable la critique du capitalisme au nom de la production désirante et du devenir minorité. Il ne se range pas à la lucidité sceptique de Foucault qui a fait sa paix relative avec le néolibéralisme promu comme conception du monde efficace et unique. Alors que le flot de la contestation a été noyé dans les flux économiques de la contre-révolution libérale, il s'obstine seul dans une critique qui nous laisse en héritage la question ouverte de l'articulation des luttes de classes et des luttes des minorités et la question de la liaison entre inconscient de la mégamachine désirante et l'inconscient psychique.

L'entrée en mondialisation du capitalisme, l'aggravation des dévastations humaines et écologiques, l'*apartheid*, les crises qui humilient et appauvrissent les peuples, la capture de l'individualité par une l'idéologie managériale que chacun doit subjectiver, tout cela interdit aujourd'hui un traitement de Marx aussi drastique ou désinvolte, mais tout cela autorise un retour critique sur ces philosophies inspirées et riches, mais équivoques. Cet inventaire – qu'I. Garo ne s'est pas donné pour tâche – doit viser une éventuelle réappropriation des éléments féconds qui les caractérisent, mais il ne peut plus s'effectuer sur le dos de Marx, ni sur la réduction et la distorsion des éléments les meilleurs de sa critique, ni sur sa disqualification. On comprend qu'I. Garo donne à Althusser la fonction d'une sentinelle, tout en contestant son projet et les diverses rectifications qu'il s'impose jusqu'à l'auto-liquidation.

Althusser a tenté un rapprochement avec ces grandes innovations en acceptant de partager des présupposés communs ; il a tenté d'élaborer une philosophie définie comme épistémologie de la découverte scientifique de Marx – la critique de la société régie par le mode de production capitaliste, ce cœur de la science du continent histoire – ; il a visé une réforme de la révolution communiste bloquée et une relance politique du mouvement communiste. Althusser a bien perçu l'urgence de réforme d'une dialectique privée de garanties historicistes et économistes. Il a partagé avec Foucault et Deleuze la déconstruction d'inspiration nietzschéenne et heideggerienne de la métaphysique, des catégories de sens, d'origine et de fin, de contradiction principale et de négativité, la critique de la notion de sujet constituant au profit de la notion de procès sans sujet. Il n'a pas été avare de reconnaissance à l'égard de ces deux penseurs, auxquels il a emprunté – notamment à Deleuze – la thématique de l'événement comme rencontre contingente de termes disjoints. Le mouvement inverse n'a pas eu lieu. Au gré de rectifications, d'autocritiques, voire d'auto-liquidation, Althusser a maintenu les concepts critiques de l'être socio-historique et il a élaboré des catégories nouvelles en matière d'idéologie. Il a surtout lié philosophie et politique, lutte philosophique et lutte politique. Il a maintenu, même dans le cadre problématique du matérialisme aléatoire, l'objectivité de concepts nécessaires pour l'intelligence du néocapitalisme. Il a montré leur insuffisance et leurs limites et il n'a cessé d'indiquer les chantiers d'une nouvelle pensée critique. I. Garo voit cependant dans l'abandon

de plus en plus accusé de la négativité de la dialectique la forme des rectifications qu'elle juge équivoques et contre-productives. Elle y voit la cause de l'incapacité du marxiste qui voulait penser la liaison de la structure et des conjonctures à produire de réelles analyses concrètes de situations concrètes et la raison d'un glissement sans garde-fou dans une *doxa* postmoderne sans prise politique. Que faire du Marx fondateur de la science du continent histoire quand a disparu le destinataire de son appel à la réforme, le mouvement ouvrier ? On pourrait trouver trop expéditif ce jugement qui fait d'Althusser la sentinelle sans pitié pour le retour d'un passé d'échec et d'erreurs, sans appui ni destinataire effectif ; sentinelle du vide qui attend un autre commencement, après la fin du communisme soviétique et des partis communistes.

Isabelle Garo, historienne, appelle en théoricienne et militante à commencer à remplir ce vide. L'agenda théorique est ainsi mis à jour par cette étude irremplaçable. On pourrait cependant se demander s'il n'importerait pas d'intégrer cette analyse des équivoques dans une tentative d'intégration des points hauts des auteurs étudiés. On ne sait pas suffisamment quel est le Marx encore actif, celui qui doit se féconder dans une nouvelle synthèse avec ce qu'il y a de meilleur chez ses interprètes. Gramsci le savait pour qui la vraie critique était celle des points hauts. On peut invoquer la dialectique et sa défense, mais alors quelle dialectique et quelles catégories ? I. Garo a raison de ne pas transformer en idoles ces auteurs et de les discuter, entreprise si rare dans un pays de culture toujours courtisane. Mais ce travail, ce bilan exploratoire n'est pas achevé. Il ne pourra toutefois pas être tiré sans faire recours à cette étude précieuse en son ordre.

André Tosel est professeur émérite de philosophie à l'Université de Nice-Sophia Antipolis.